
INTERSECCIONES
Teoría
y análisis
de la cultura
GILBERTO GIMÉNEZ MONTIEL
VOLUMEN UNO

Teoría y análisis de la cultura

CONACULTA
DIRECCIÓN GENERAL DE VINCULACIÓN CULTURAL
IC@CULT

COLECCIÓN INTERSECCIONES
5

Teoría y análisis de la cultura

GILBERTO GIMÉNEZ MONTIEL

VOLUMEN UNO

MÉXICO
2005

Colección Intersecciones
Coordinación: José Antonio Mac Gregor C.
Adrián Marcelli E.
Cuidado editorial: Dirección de Publicaciones del Instituto Coahuilense de Cultura
Víctor Palomo Flores / Zeferino Moreno Corrales
Revisión técnica: Raúl Olvera Mijares
Diseño: Álvaro Figueroa

Teoría y análisis de la cultura

ISBN: 970-35-0758-1 Colección Intersecciones
ISBN: 970-35-0950-9 Teoría y análisis de la cultura. Volumen I

Impreso y hecho en México







Índice

Presentaciones

A lo largo de casi seis años de trabajo al frente del Ejecutivo estatal, he disfrutado del privilegio de conocer mucho más de cerca el muy amplio repertorio de manifestaciones culturales que sustentan y animan la vida cotidiana de nuestro pueblo.

Coahuila cuenta con un excepcional patrimonio paleontológico, guarda valiosos hitos de la etapa virreinal y resulta fundamental para comprender las más importantes etapas del siglo XX mexicano. Ha sido, desde hace más de 450 años, puente entre la tradición histórica mesoamericana y la muy poco explorada historia de las identidades que se construyeron a partir del contacto con las tribus nómadas del norte del país, y uno de los más importantes puntos de encuentro y diálogo cultural entre el sur y el norte de América.

En ese sentido, Coahuila, y muy especialmente sus promotores culturales, tienen la responsabilidad histórica de seguir trabajando a favor del fortalecimiento de nuestras identidades y, a partir de ello, seguir construyendo caminos para el diálogo intercultural dentro del estado y en la región.

Por todo ello, es motivo de orgullo para el Gobierno del Estado de Coahuila apoyar la publicación de una muy cuidadosa recopilación de textos, que da cuenta de la evolución del concepto de cultura y hace evidente su importancia en la construcción de la identidad.

Estamos seguros que este nuevo texto del doctor Gilberto Giménez será una sólida base para la mejor comprensión de que la cultura e historia compartidas, es aquello que nos puede dar identidad, sentido y proyección al futuro, con pleno sentido humano.

Enrique Martínez y Martínez
Gobernador Constitucional del
Estado de Coahuila

Los sucesos que han conmovido al mundo al concluir el milenio pasado e iniciar el actual, parecen indicar que estamos viviendo el *tiempo de las identidades*. Los levantamientos indígenas en México y otros países de Sudamérica, la guerra sufrida por la ex Yugoslavia y su proceso de balcanización, la desintegración de la Unión Soviética, el agudizamiento de los conflictos en el Medio Oriente, el fortalecimiento de los fundamentalismos árabes y el recrudecimiento de los ataques terroristas, han tenido lugar en el marco de una globalización que se desplaza entre la voracidad arrogante de la unipolaridad hegemónica y la posibilidad de ofrecer nuevas opciones de conectividad, comunicación e interacción social desterritorializada. En otras palabras, entre el individualismo consumista, inmerso en la agudización de las desigualdades sociales, y la posibilidad de concebirnos como miembros de comunidades interconectadas que crecen en el conocimiento de los unos y los otros: la creación del "hombre genérico en el nivel planetario" que construye sus identidades a partir de una conciencia mundializada, como dice Edgar Morin al referirse a la "tierra-patria".

Lo global, en la mayoría de los casos, se concreta en lo local. Por ello, la mejor manera de vivir esta nueva condición —ineludible e irremediable— es fortaleciendo la práctica en lo local con una visión global de la economía, la educación, la política, y, de manera estratégica, la cultura: forma de vida de un pueblo, historia, patrimonio, saberes, sentires, expresiones cotidianas y momentos festivos.

Una praxis cultural que oriente y dé significado al rumbo de un pueblo, que ofrezca sentido de pertenencia a sus miembros; que brinde las condiciones para desarrollar múltiples procesos dirigidos a la búsqueda, experimentación y concreción de sus más altas expresiones: el lenguaje, el ritual y el arte. Reto, inven-

ción, aprendizaje, comunicación, reinvención permanente de uno mismo en un diálogo colectivo.

Entre los procesos de creación cultural y las comunidades; entre el patrimonio heredado y la población para la que fue creado; entre las posibilidades de goce y disfrute de lo realmente valioso de un pueblo, de lo que enorgullece y distingue a sus habitantes, de lo que permanece en medio de tiempos tan vertiginosos, historias, modos de hablar, de ser, de vivir, de pensar y de sentir; entre todo ello y la gente que se niega a vivir aislada en el consumo pasivo e indolente de contenidos culturales impuestos, desarticuladores y causantes del individualismo deshumanizante, promotores y gestores desempeñan un papel clave como disparadores de la participación comunitaria para la reconstitución del tejido social y la recuperación de la vida propia. Recuperar la cultura de manera crítica y colectiva es recobrar las riendas de su propio destino.

Promotores y gestores en permanente proceso de profesionalización para su revaloración social y su posicionamiento como impulsores del desarrollo integral de la sociedad en su conjunto. Porque su actuar no se restringe a la realización de actividades superficiales y decorativas: son capaces de vincular su trabajo con la educación, el turismo, el empleo, el diseño y ejecución de proyectos productivos y empresas culturales autogestivas con universidades, medios de comunicación, artistas, críticos y formadores, políticos que deciden prioridades, en suma, con todos los grupos y sectores de sus comunidades para constituirse en auténticos promotores del cambio social.

Así como no hay promotor cultural sin proyecto, no hay comunidad sin proyecto. Efectivamente, podrá haber ciudades, pueblos, regiones y conglomerados sociales sin proyecto, pero no comunidades, ya que este concepto no se refiere a un espacio geográfico sino a la construcción metodológica de "sujetos en praxis" a partir de la necesidad de crear, fortalecer o acompañar procesos y dinámicas socioculturales por caminos definidos de manera colectiva y volitiva.

Comunidad como un grupo comprometido con la realización de fines comunes, que se organiza para el logro de éstos, que comparte experiencias, conocimientos y trabajo, que reflexiona sobre el rumbo de su futuro a partir de las distintas lecturas de su realidad.

Cada promotor define y construye su "comunidad" a partir de variados criterios: asignación y vocación institucional, intereses personales, definiciones estratégicas o la naturaleza propia de cada iniciativa. El promotor cultural da paso a la "creación de comunidad" cuando impulsa procesos que consolidan la capacidad para optar, decidir, fortalecer el compromiso de quienes la integran, cuando

Desde 1999, el Instituto Coahuilense de Cultura ha intentado ofrecer más y mejores herramientas para propiciar el desarrollo cultural de los coahuilenses. Se han ampliado y diversificado las áreas de atención al desarrollo cultural y, a la vez, se ha fortalecido la infraestructura humana y material disponible.

La posibilidad de establecer nuevos programas, como el de Desarrollo Cultural de los Municipios, y de fortalecer aquellos dedicados al fomento de la cultura infantil, a los públicos especiales, etcétera, así como la voluntad del Ejecutivo estatal por dotar e incrementar los recursos económicos para hacerlos realidad, motivó la necesidad de atender rápida y adecuadamente el desarrollo de los promotores culturales de nuestro estado.

Es por ello que, a partir de la generosa oferta de colaboración de la Dirección General de Vinculación Cultural del Conaculta, por conducto de su Dirección de Capacitación, nos dimos a la tarea de impulsar la capacitación y profesionalización de numerosos promotores culturales con una valiosa labor en sus organizaciones o comunidades.

Este nuevo impulso les permitió consolidar muchos años de trabajo a favor del desarrollo cultural y, por qué no decirlo, ganar un reconocimiento social que les había sido injustamente negado. Así, se han capacitado cientos de gestores culturales, y juntos hemos propiciado diálogos interregionales a través de dos encuentros.

Hoy, una vez más la coincidencia de intereses entre el Conaculta y el Icocult en torno a la capacitación para la promoción cultural impulsa un nuevo proyecto: la coedición de un nuevo libro del doctor Gilberto Giménez, obra que organiza y contiene muchos de los textos más valiosos escritos alrededor de la teoría y el análisis de la cultura.

Consideramos que este nuevo volumen dotará a los promotores culturales de todo el país, de una muy valiosa herramienta para profundizar en la comprensión del concepto de cultura y de su influencia determinante en la construcción de las identidades.

Rosa del Tepeyac Flores Dávila
Directora General del Instituto Coahuilense de Cultura

genera elementos metodológicos y logísticos para realizar sus proyectos, cuando forma especialistas comunitarios que propician la autogestión, cuando gestiona mejores condiciones políticas, financieras y técnicas para sustentar la viabilidad de dichos proyectos, cuando desde lo cultural, promotor y comunidad construyen "ciudadanía" para la democracia cultural.

Teoría y análisis de la cultura, la obra que nos ofrece Gilberto Giménez en estos dos volúmenes de la colección Intersecciones, será indudablemente un texto fundamental para la biblioteca no sólo del promotor cultural sino también de antropólogos, sociólogos, comunicólogos, historiadores o filósofos, por la amplitud, erudición y profundidad con la que aborda conceptos clave para la teoría y la acción cultural: globalización y cultura, dinámica y cambio cultural, cultura popular, folklore y tradición, modernización, cultura de masas, cultura y sociedad, identidad social y memoria colectiva, a través de la más selecta gama de escuelas, tendencias y corrientes teóricas, desde las cuales nuestro autor pone a dialogar a sus exponentes más representativos.

Gilberto Giménez contextualiza, interactúa y hace observaciones críticas a los autores. Cuestiona, formula juicios de valor y se compromete con el lector para ofrecerle claridad conceptual, ubicación histórica y lenguaje accesible, a pesar de la complejidad de los temas.

El perfil de promotores y gestores culturales al que aspira el Sistema Nacional de Capacitación impulsado por el Conaculta y asumido por el Instituto Coahuilense de Cultura, pretende alcanzar un equilibrio entre la teoría y la práctica, con el fin de ser congruente con la praxis, entendida a la manera de Paulo Freire: como un proceso colectivo de reflexión-acción sobre el mundo para transformarlo. Un perfil que no se limite a pensar la cultura sino que incida e intervenga en acciones concretas de cambio social; que tampoco se reduzca a una formación técnica sino que involucre un sentido profundamente humanista. Que cuente con un amplio repertorio de opciones metodológicas para la adecuada realización de proyectos, sólidamente fundamentados e inteligentemente construidos para lograr el mayor impacto posible; que sustente su quehacer en la reflexión teórica permanente, actualizada y diversificada, de los principales conceptos sobre los cuales gira la praxis cultural hoy en día.

Por ello, los libros que presentamos revisten la mayor pertinencia. Más aún cuando son producto de una compilación y análisis de un autor tan reconocido como el doctor Gilberto Giménez, quien cuenta con una trayectoria académica rica en logros y reconocimientos: doctorado en sociología por la Universidad de la Sorbona y miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Sus principales lí-

neas de investigación se han centrado justamente en temas como la teoría y el análisis de la cultura, cambio cultural y región, identidades sociales y, entre otros textos, destacan sus publicaciones recientes, *Decadencia y auge de las identidades*, *Territorio, cultura e identidades* y *Estudios e investigación cultural.*

La propuesta para ilustrar las portadas de la colección Intersecciones con obras del Museo de Arte Abstracto Manuel Felguérez de la ciudad de Zacatecas, surgió durante una visita a sus impresionantes *Murales de Osaka*. En ese recinto se resguarda la obra monumental de la pintora Lilia Carrillo, *La ciudad desbordada, contaminación del aire*, creación susceptible de vivirse como una experiencia estética profundamente conmovedora. Sirvan las portadas de estos dos volúmenes como un homenaje a la extraordinaria artista mexicana fallecida en 1974 a los 43 años de edad.

La Dirección de Capacitación Cultural agradece al titular de la Dirección General de Vinculación Cultural del Conaculta, Eudoro Fonseca, su confianza para culminar este proyecto editorial. Al Gobierno del Estado de Coahuila, que a través del Instituto Coahuilense de Cultura y de su directora general Rosa del Tepeyac Flores, tuvo la visión de apoyar este proyecto que seguramente trascenderá al ámbito nacional al financiar la edición de estos dos volúmenes, así como el espléndido concepto y diseño editorial de la colección en su conjunto realizado por Álvaro Figueroa. Igualmente, a la Universidad Autónoma de Coahuila.

Al pintor Manuel Felguérez por el entusiasmo con que acogió la propuesta, y a los responsables del Museo de Arte Abstracto, Víctor Hugo Becerra y José Luis González, por las facilidades otorgadas para el uso del acervo que ilustra las portadas de la colección.

También al doctor Andrés Fábregas, quien nos honró con su prestigiada pluma de maestro y reconocido académico al escribir el prólogo y, por supuesto, al doctor Gilberto Giménez, quien depositó en nosotros su confianza para editar esta obra extraordinaria.

José Antonio Mac Gregor

Prólogo

Dos conceptos han sido críticos en el desarrollo de la antropología en particular y de las ciencias sociales en general: el de sociedad primitiva y el de cultura. Acerca del primero, Stanley Diamond elaboró una amplia discusión que situó la relación entre sociedad primitiva y la civilización de manera, me parece, adecuada.[1]

Respecto del concepto de cultura, Gilberto Giménez Montiel ha escrito y compilado la discusión más completa desde la publicación en 1952 del texto clásico de Kroeber y Kluckhohn.[2] Tal es la importancia de esta obra que ve la luz en México bajo el sello editorial del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y del Instituto Coahuilense de Cultura.

La obra se divide en nueve capítulos que contienen trabajos diversos reunidos bajo un rubro general. Se trata de ensayos y artículos de diferentes autores representativos de varias corrientes teóricas en las ciencias sociales, cuya virtud es la de transmitir puntos de vista complejos sobre el concepto de cultura. En cada caso se informa de la procedencia del artículo y, cuando así lo amerita, se acredita al traductor. Por cierto, el propio Gilberto Giménez ha traducido no pocos de estos artículos escritos originalmente en alemán, francés, inglés e italiano.

[1] Ver, Stanley Diamond, *In Search of the Primitive. A Critique of Civilization*, prólogo de Eric R. Wolf, Transaction Books, New Jersey, 1974.

[2] Ver, Alfred L. Kroeber y Clyde Kluckhohn, "Culture: a Critical Review of Concepts and Definitions", en *Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, Harvard University Press, 1952.

Precede a los nueve capítulos mencionados, un extenso texto del propio Gilberto Giménez que constituye el eje central de la obra. En éste, el autor discute con gala de erudición el desarrollo del análisis de la cultura en las ciencias sociales. Se trata de un ensayo complejo y exhaustivo que examina las tradiciones metodológicas y teóricas que han intervenido o intervienen en la reflexión sobre cultura. Ha escrito un texto que permite al lector adentrarse en una problemática de suyo difícil y en ocasiones confusa, precisamente por la abundancia de definiciones y puntos de vista acerca del concepto de cultura, sin mencionar la cantidad de significados que se le asignan fuera del ámbito académico. Es particularmente interesante el acercamiento crítico que propone Gilberto Giménez en el examen de cada punto de vista. Ello en sí constituye una lección.

Es ampliamente conocido que el primero en ofrecer una definición antropológica del concepto de cultura fue Edward Tylor en 1871. En un párrafo memorable, Tylor resumió así su opinión: "... [la cultura] es ese todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, la costumbre y cualesquiera otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre en sociedad".

La propuesta de Tylor rompió con el esquematismo biológico dominante en aquellos días en las ciencias sociales, y señaló con claridad que la transición de la cultura pasaba por las relaciones sociales. Años después, los antropólogos resumieron este punto de vista al afirmar que la cultura era la herencia no biológica del ser humano. En un siglo dominado por el evolucionismo y la biología, la propuesta de Tylor fue innovadora y permitió despojar al concepto de cultura de un significado de élite, aristocrático incluso, que servía a los fines del poder. Los "cultos" eran quienes dictaban las reglas del juego y dominaban el escenario político. Por supuesto, los pueblos no europeos se clasificaron como "incultos", al lado de las clases bajas, obreros y campesinos. La propuesta de Tylor abrió la posibilidad de concebir la cultura como una capacidad compartida por todos los seres humanos. Tal definición de Tylor permanece en el trasfondo de la posición de no pocos antropólogos contemporáneos. Después de Tylor, Franz Boas se erigió defensor por excelencia del concepto de cultura, dando sus ideas lugar a desarrollos posteriores elaborados por sus alumnos, entre otros, Edward Sapir, Margaret Mead, Ruth Benedict y los propios Alfred L. Kroeber y Clyde Kluckhohn. Por supuesto, después del compendio de estos últimos, presentado en 1952, ha corrido infinidad de tinta, como lo demuestran los trabajos antologados por Gilberto Giménez. En la actualidad, la

discusión del concepto de cultura en antropología pasa por los trabajos de Marvin Harris, Roy A. Rappaport, Clifford Geertz, Marshall Sahlins o Michael Carrithers, y, por supuesto, del propio Gilberto Giménez.

En cierto sentido, el concepto de cultura llegó a las ciencias sociales como un resultado de la apertura del mundo y del encuentro de sociedades cuyas diferencias resaltaban. El colonialismo, en su amplia concepción incubó interrogantes que no sólo se refirieron al uso del poder y a las características del dominio sino al lugar que en ello tienen las diferencias culturales. El concepto de cultura descubrió el valor de la variedad humana y el derecho de los pueblos a la diferencia. Prohijó también el uso de la tolerancia y la reflexión sobre nuestras capacidades creativas como seres humanos. Las críticas más sustanciales al colonialismo partieron del concepto de cultura y añadieron dimensiones antes desconocidas a las realidades provocadas por la desigualdad social. No son sólo las diferencias clasistas las que cuentan en la sociedad actual sino también las culturales. En otras palabras, en el contexto del colonialismo y sus secuelas, la diferencia cultural se esgrimió como argumento para justificar la desigualdad social. En otros contextos, como sucedió con el indigenismo mexicano, se confundió la desigualdad con la diferencia. Se ocultó el hecho de que la desigualdad social es la causa y raíz profunda de la pobreza, mientras la diferencia cultural es el potencial más importante para lograr la riqueza. El concepto de cultura abrió la puerta al análisis de estas situaciones e hizo posible un examen más complejo del pasado y del presente. Nunca como en nuestra actualidad, el concepto de cultura está en el centro del debate sobre la globalidad y los conflictos que afligen al mundo. Si desde algún concepto será posible el análisis de la dialéctica entre lo global y lo local, ése es el de cultura.

Uno de los aciertos más destacados de la obra de Gilberto Giménez es la inclusión de un amplio debate acerca del cambio cultural. En efecto, a lo largo de los años, la antropología elaboró una visión más bien conservadora y homogeneizante de la cultura. Pero las sociedades en general están en permanente movimiento, y las culturas no son la excepción. Aún más, el devenir cultural no es sólo cambiante sino hasta incierto. Tiene relación con el poder y el dominio. La cultura no está exenta de este contexto. También le concierne la dimensión política de la vida social. El cambio cultural es una dimensión que atañe a la reflexión sobre lo que en México hemos dado en llamar "lo nuestro", a lo cual otorgamos una dimensión estática. Pero las culturas cambian no sólo al estímulo de la propia innovación sino con el contacto y el diálogo con otras culturas.

El trabajo de Gilberto Giménez aporta una reflexión amplia, casi exhaustiva, del concepto de cultura. Aprendemos con ella que finalmente la cultura es una capacidad humana que nos pertenece a todos. Esa capacidad es la de crear nuestro propio mundo y de hacer nuestra propia historia. Hay también, como en todo lo humano, desviaciones en la cultura. Es decir, rasgos culturales, como con claridad lo señala Gilberto Giménez, que atentan contra el sentido de lo humano, contra la dignidad. Por eso, el análisis de la cultura no es posible a través de una visión apologética sino mediante un sentido crítico. En ese sentido, la obra de Giménez muestra la extrema complejidad de la cultura al desplazar cualquier noción simplista que la sitúe en los márgenes de la vida social.

La reflexión acerca de la cultura, entendida como una capacidad humana universal, y las culturas en concreto, nos permite entender la variedad y la pluriculturalidad, además de la historicidad de las culturas. Como una totalidad, la cultura es resultado de la actividad humana en general. En su dimensión concreta, la cultura es el resultado de la actividad humana particular en un contexto histórico específico. Así, el ámbito de la cultura es el campo total de la actividad humana en abstracto y en concreto. Como lo sugirió Tylor en 1871, las relaciones sociales son el factor activo respecto de la cultura.

El lugar por excelencia de la presente obra son las aulas, por su claridad, su carácter antológico y su vocación pedagógica. La obra es también una guía para la investigación y la promoción cultural. El estudiante de ciencias sociales encontrará en ella una fuente de información teórica y metodológica que plantea cuestiones básicas para la reflexión. Asimismo, para el profesional de la promoción cultural, he aquí una obra que ensancha los horizontes mostrándonos que la cultura va más allá de la sola erudición hasta alcanzar lo más profundo de la creatividad humana. La cultura no se reduce a las actividades artísticas o manifestaciones similares sino que se refiere a la capacidad creativa compartida socialmente.

En términos de obtener la mayor utilidad de esta obra enciclopédica, pensando en los estudiantes de ciencias sociales y en los promotores culturales, propongo el siguiente diseño para discutirla:

Conviene iniciar la discusión (en un taller, curso o seminario), con una introducción general a la obra por parte del docente. Deben explicarse las ventajas de una antología como la presente, sus antecedentes más importantes, la relevancia actual de la misma y el plan general de la obra.

La discusión, propiamente dicha, debe iniciar con el examen del texto de Gilberto Giménez titulado "La cultura en la tradición filosófico-literaria y en el

discurso social común" que introduce los trabajos del capítulo I. Al término de la discusión del texto, se debe pasar al examen de los trabajos incluidos en el capítulo I, es decir, los de Hans Peter Thurn y Hugues de Varine.

Proseguir con el texto de Gilberto Giménez, "La cultura en la tradición antropológica" y, una vez analizado, pasar a los trabajos del capítulo II, "La tradición antropológica" escritos por Marie-Claude Bartholy y Jean-Claude Despin, Pietro Rossi, Carla Pasquinelli y Claude Lévi-Strauss.

Continuar con el texto, "La cultura en la tradición marxista" y, una vez discutido, examinar los trabajos del capítulo III escritos por Hans Peter Thurn, Roger Establet, Alberto Cirece y Amalia Signorelli.

Pasar al texto de nuestro autor, "La concepción simbólica de la cultura" para, una vez discutido, examinar los textos del capítulo IV, "La concepción simbólica de la cultura", escritos por Clifford Geertz, John B. Thompson, William H. Sewell y Claude Lévi-Strauss. Continuar con los textos del capítulo V referentes a la "Interiorización y objetivación de la cultura", donde figuran trabajos de Pierre Bourdieu, Jean-Claude Abric y del propio Gilberto Giménez.

Seguir con el texto, "Identidad y memoria colectiva" que, una vez discutido, da paso a la reflexión sobre los textos contenidos en el capítulo VI, "Identidades sociales", y en el capítulo VII, "Memoria colectiva", que incluyen trabajos de una docena de autores.

Continuar con el texto, "La dinámica cultural", el cual una vez discutido puede enlazarse con el análisis de los trabajos del capítulo VIII, "La dinámica cultural", y del capítulo IX, "Cultura de masas *vs.* culturas particulares", que aquí se concibe como una prolongación del tema anterior en el plano de los procesos de globalización de las industrias culturales.

El apartado VII de la introducción de Gilberto Giménez, titulado "Problemas metodológicos", tendrá que abordarse y discutirse en sus propios términos, ya que no remite a textos específicos de apoyo en la antología como los apartados anteriores.

Para completar el uso de la antología con el esquema propuesto, debe plantearse una práctica de campo de al menos tres semanas en algún poblado rural o en un barrio urbano, con el objetivo de que los estudiantes apliquen en un breve ejercicio lo asimilado.

Llevar a cabo la discusión final con los materiales recolectados en la investigación de campo y con los textos de Gilberto Giménez titulados "Escolio (observación) I: Cultura y sociedad" y "Escolio II: Dimensión axiológica o valorativa de la cultura".

Junto a los trabajos antologados, esta obra contiene una amplia bibliografía que es una guía para quien desee profundizar aún más en el análisis del concepto de cultura.

Además de la utilidad de esta antología para el estudiante de ciencias sociales, el promotor cultural encontrará en ella una fuente permanente de reflexión. Por lo general, las políticas de promoción cultural en México han puesto el énfasis en las artes plásticas, la música, la danza y la literatura, tanto escrita como oral. Justamente esta antología permite al promotor cultural una visión mucho más amplia de la cultura, de la que puede obtener sugerencias para su trabajo. Por ejemplo, son parte de la cultura, si se vive en un entorno campesino, los ciclos de cultivo, el conocimiento y uso de las plantas, las ideas y relatos asociadas a ellas y, en general, el manejo social de las plantas. Es coherente con un concepto antropológico de cultura establecer la difusión de ese conocimiento del que hablamos, mostrando a sus propios creadores que es una parte esencial de la cultura. En otra dimensión, las mayordomías o sistemas de cargos, por cierto mencionados en la antología, ofrecen un campo variado para la creación de obras teatrales educativas que muestren la importancia de los mecanismos de cohesión social y de identidad, del que las mayordomías, precisamente, forman parte. Al lado de estos aspectos, las mayordomías suelen formar estructuras de poder o amplios sistemas de intercambio.

En los contextos urbanos es importante la difusión de las maneras de vivir como propuestas culturales. Los promotores pueden ofrecer los espacios de las casas de cultura para provocar diálogos que descubran a la gente la riqueza de la creatividad. Por ejemplo, la organización de una exposición sobre formas de vestir de los jóvenes, los adornos y objetos asociados con esas formas. Si a ello le agregamos la música y el cine preferidos por los jóvenes en cuestión, el promotor cultural estará en posibilidad de recrear un mundo cultural y difundirlo. Los ejemplos pueden multiplicarse. El mejor uso que un promotor de la cultura puede darle a esta antología es imaginar lo vasto de la tarea de promoción a partir de la aplicación de un concepto de cultura que no se reduce a la simple erudición o al campo del arte y la literatura.

En México ha existido un debate permanente, desde los pensadores del siglo XVIII por lo menos, acerca de la cultura nacional. La concepción sostenida por los liberales prescribía que la nación sólo sería posible si se lograba una comunidad de cultura, es decir, una cultura nacional. En la mente de los pensadores de la época —siglos XVIII y XIX—, la nación era portada por los mestizos, forjadores de una comunidad de cultura que, en realidad, estaba siendo definida

desde el poder. El indigenismo mexicano surgido de la Revolución de 1910, como lo expresó uno de sus más importantes pensadores, Gonzalo Aguirre Beltrán, retomó la propuesta de una nación con base en una cultura nacional y proyectó una política de asimilación cultural aplicada al Estado nacional. En esa perspectiva no cabía la pluralidad cultural. Ésta se concibió como una barrera para lograr la construcción de la nación. Los pueblos indios debían declinar su propia historia y, por supuesto, su cultura concreta, a favor de un ideal mayor: la nación mexicana. Este debate cruzó el siglo XX mexicano y dividió, entre otros, a los propios científicos sociales. En el centro del mismo estuvo el concepto de cultura. El debate exigió la necesidad de pensar la dimensión concreta de la cultura y de trazar sus relaciones históricas con el todo nacional.

En el terreno de la promoción cultural se divulgó lo que se consideraron los rasgos forjadores de esa cultura nacional, considerada indispensable para lograr la cohesión. Lo central se transformó en nacional. El pensamiento crítico se abrió paso en medio del debate y asumió la dimensión concreta, histórica, de la cultura como una posibilidad real para edificar la nación. Señaló que la difusión de la cultura en México ignoraba a los pueblos indios y sus contribuciones a la propia forja de la pluriculturalidad como característica vertebral de la cultura nacional. Insistió en el derecho a la diferencia y a lo que significaba para México la presencia cultural de los pueblos indios. Sin duda, todo ello ha repercutido en la transformación que hoy está en curso. Pero aún debe insistirse en que, como lo define Guillermo Bonfil en uno de sus trabajos incluidos en esta antología, la cultura nacional es "[...] la organización de nuestras capacidades para convivir en una sociedad plural, diversificada, en la que cada grupo portador de una cultura histórica pueda desarrollarse y desarrollarla al máximo de su potencialidad, sin opresión y con estímulo del diálogo constante con las demás culturas. No es, pues, la cultura nacional, un todo uniforme y compartido sino un espacio construido para el florecimiento de la diversidad".

La propuesta anterior de Guillermo Bonfil busca el conocimiento de la pluralidad cultural de la sociedad mexicana. No son sólo los pueblos indios los que contribuyen a esa pluralidad sino las culturas regionales, varias de las cuales incluyen la convivencia entre indios y mestizos. La nación mexicana lo es por voluntad política de los pueblos que la conforman y no por la homogeneidad de la cultura. La variedad ha caracterizado la situación cultural de México, aún antes de la formación de la nación, cuyos comienzos se localizan con el establecimiento del régimen colonial. Bastaría recordar que en los tiempos

prehispánicos, las diferencias culturales entre cultivadores complejos y pueblos nómadas fueron advertidas incluso por los propios castellanos.

Gilberto Giménez ha elaborado más que una antología tradicional, un diálogo amplio entre quienes se preocupan o se han preocupado por analizar la dimensión cultural de la vida social. En el camino ha establecido un intercambio entre voces que son, al mismo tiempo que analíticas, culturales. En otras palabras, esta antología permite analizar el contexto cultural en donde ocurre la discusión sobre el concepto de cultura y la importancia en el mundo contemporáneo de la diversidad cultural. No es menor este aporte. Nos indica que es mucho aún lo que debemos descubrir sobre la dimensión de la vida en permanente movimiento, como parte de la propia transformación de las sociedades. Con ello, nuestro autor oferta una obra que estimula el análisis cultural del pasado y su presencia en los escenarios culturales contemporáneos. Es el contrapunto entre pasado y presente, como una realidad, el escenario mismo de la creatividad. Una obra así está llamada a provocar un amplio debate y a dejar una huella permanente en las ciencias sociales y en la práctica de la difusión cultural. Bienvenida.

Andrés Fábregas Puig

proleg

ómenos

Gilberto Giménez Montiel

1 La cultura en la tradición filosófico-literaria y en el discurso social común

Un obstáculo persistente: la polivalencia del término

El estudioso que se dispone a explorar el territorio de la cultura en las ciencias sociales se topa desde el inicio con un serio obstáculo: la extrema diversidad de significados que amenaza con desalentar de entrada cualquier intento de aprehensión sistemática y de conceptualización rigurosa.

Se han escrito libros enteros sobre esta polivalencia semántica y sobre la querella de definiciones que han acompañado incesantemente la historia de la formación de este concepto, aun después de su incorporación al léxico de la filosofía y de las ciencias sociales.[1]

Una dificultad adicional se deriva del hecho de que, tanto en el campo de la filosofía como en el de las ciencias sociales, el concepto de cultura forma parte de una familia de conceptos totalizantes estrechamente emparentados entre sí por su finalidad común, que es la aprehensión de los procesos simbólicos de la sociedad, y que por eso mismo se recubren total o parcialmente: ideología, mentalidades, re-

[1] Ver, entre otros, A.L. Kroeber, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, Vintage Books, Random House, Nueva York, 1965; Philipe Beneton, *Histoire de mots: culture et civilisation*, Presses de la Fondation Nationale de Sciences Politiques, París, 1975; autores varios, *Europäische Schlüsserwörter*, t. III, *Kultur und Zivilisation*, Max Hueber, Munich, 1967; R. Williams, *Culture and Society: 1780-1950*, Columbia University Press, Nueva York, 1958. Se puede encontrar una versión actualizada de esta revisión conceptual, en Jeffrey C. Alexander y Steven Seidman (eds.), *Culture and Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990; y sobre todo en William H. Sewell Jr., "The Concept(s) of Culture", en Victoria E. Bonnel y Lynn Hunt (eds.), *Beyond the Cultural Turn*, University of California Press, Berkeley-Los Ángeles-Londres, 1999, pp. 35-61.

presentaciones sociales, imaginario social, *doxa*, hegemonía, etcétera. De aquí se origina un problema de delimitación de fronteras y de homologación de significados que también han hecho correr ríos de tinta.[2]

Una primera manera de reducir drásticamente el margen de indeterminación semántica del término que nos ocupa, sería retener solamente los conceptos construidos por la sociología y la antropología, desechando sistemáticamente la variedad de sentidos que le han conferido la tradición filosófico-literaria y el discurso social común.

Pero ocurre que aun en el campo de la sociología y de la antropología, que supuestamente trabajan con conceptos construidos en función de paradigmas teóricos muy precisos, la cultura ha sido y sigue siendo objeto de definiciones muy diversas según la amplia gama de los intereses teóricos y metodológicos en juego.[3]

La situación señalada nos impone una doble tarea: por una parte una nueva revisión crítica del estatuto teórico del concepto de cultura en las principales corrientes o tradiciones de la antropología y de la sociología y, por otra, la propuesta de un concepto de cultura que responda a las exigencias epistemológicas de coherencia y homogeneidad semántica, y a la vez esté suficientemente vinculado con la práctica científica para poder lograr un relativo consenso entre los científicos sociales. Esta doble tarea será el objeto específico de este capítulo introductorio.

Etimología y filiación histórica del término[4]

A pesar de que teóricamente se pueden distinguir los conceptos construidos de cultura por parte de las ciencias positivas de las nociones corrientes de la misma, consagradas por el uso común y las múltiples referencias filosófico-literarias del presente y del pasado, de hecho no se puede prescindir del todo de estas últimas cuando se trata de dilucidar el sentido y la intención profunda de los primeros.

[2] Ver, Robert Fossaert, *La societé*, t. 6, *Les structures idéologiques*, Éditions du Seuil, París, 1983, pp. 495-500; Eunice R. Durham, "Cultura e ideologia", en *Dados, Revista de Ciências Sociais*, vol. 27, núm. 1, 1984; Michel Vovelle, *Idéologies et mentalités*, Maspero, París, 1982; Jean Starobinski, *Le mot civilisation*, en autores varios, *Le temps de la réflexion*, Gallimard, París, 1983, pp. 13-51.

[3] Pietro Rossi, *Il concetto di cultura*, Giulio Einaudi Editore, Turín, 1970; Hans Peter Thurn, *Soziologie der Kultur*, Verlag W. Kohlhamer, Stuttgart, 1976.

[4] Ver nota precedente, y también: André Banuls, "Les mots culture et civilisation en français et en allemand", en *Études germaniques*, abril-junio de 1969, pp. 171-180; G. Poujol y R. Labourie, *Les cultures populaires*, Privat, París, 1979, pp. 13-21.

En efecto, la historia de las ciencias nos demuestra que la filosofía y el sentido común han sido los grandes proveedores de la mayoría de los conceptos que circulan en el campo de las ciencias sociales y que, aun después de reconstruidos y reformulados por la teoría, con frecuencia no logran liberarse totalmente de sus connotaciones históricas y hasta políticas de origen. Tal ha sido el caso, por ejemplo, del concepto de ideología, que a pesar de haber sido reformulado una y otra vez por las más diferentes tradiciones teóricas, se resiste a cancelar su origen político y su connotación crítica. En las ciencias sociales, los conceptos teóricos más abstractos —producción, reproducción, estructura, clases sociales, etcétera— nos llegan siempre grávidos de historia y cargados de etimología.

De aquí la necesidad de incursionar brevemente en la etimología y la historia semántica del término cultura para comprender mejor la tradición y las premisas históricas a partir de las cuales ha sido adoptado y reconstruido de múltiples maneras por las ciencias sociales.

Veamos, en primer lugar, las posibilidades semánticas que nos ofrece el término en cuestión.

Como todo término sustantivado a partir de un verbo de acción, el término cultura admite dos grandes familias de acepciones: las que se refieren a la acción o proceso de cultivar (donde caben significados como formación, educación, socialización, *paideia*, *cultura animi*, *cultura vitae*), y las que se refieren al estado de lo que ha sido cultivado, que pueden ser, según los casos, estados subjetivos (representaciones sociales, mentalidades, buen gusto, acervo de conocimientos, *habitus* o *ethos* cultural en el sentido de Bourdieu, etcétera), o estados objetivos (como cuando se habla de "patrimonio" artístico, de herencia o de capital cultural, de instituciones culturales, de "cultura objetiva", de "cultura material").

Al parecer, inicialmente predomina el sentido activo del término, que hasta el siglo XV se aplica casi exclusivamente al cultivo de la tierra.[5] Sólo excepcionalmente encontramos el uso analógico referido al "cultivo" de las facultades o de las capacidades humanas, como en el caso de la *cultura animi* ciceroniana, con una connotación fuertemente selectiva, elitista e individualista. La *agricultura* constituye entonces el analogante principal —el "foro" de comparación— de toda la constelación de sentidos analógicos o derivados que históricamente se ha ido configurando alrededor del término cultura.[6]

[5] Jacques Charpentraux, René Kaes, *La culture populaire en France*, Éditions Ouvrières, París, 1962.
[6] Algunos autores llaman también la atención sobre la connotación sacralizante inherente al término "cultura", a partir del latín *cultus* (culto): *colere Deos*. "Desde sus orígenes —dice Maurice

En el siglo XVIII los filósofos alemanes confieren a la cultura un sentido totalizante que desborda el plano meramente individual o personal, definiéndola como un ideal de vida colectiva que abarca la totalidad de las acciones humanas (Herder), o como un vasto conjunto de rasgos histórico-sociales que caracteriza a una nación y garantiza la identidad colectiva de los pueblos (Fichte).[7]

Simultáneamente la burguesía triunfante promueve, bajo el nombre de civi lidad o civilización, su propio ideal de progreso material, basado en valores utilitarios abonados por la revolución tecnológica e industrial. Se las concebía como un proceso paralelo al de la cultura, entendida en sentido más "espiritual", es decir, como desarrollo ético, estético e intelectual de la persona o de la colectividad. De aquí la famosa dicotomía entre cultura y civilización, muy frecuentada por la filosofía alemana, que algunos autores han intentado incorporar a la sociología[8] y que ha transmigrado a la antropología bajo la forma de una problemática distinción entre "cultura ideal" y "cultura material".

En el curso del mismo siglo XVIII se consuma el proceso de autonomización de la cultura, ya esbozado desde el siglo precedente: la cultura se constituye en un campo especializado y autónomo, valorado en sí y por sí mismo, independientemente de toda función práctica o social. Para comprender el carácter novedoso de este proceso debe tenerse en cuenta que en las sociedades preindustriales las actividades que hoy llamamos culturales se desarrollaban en estrecha continuidad con la vida cotidiana y festiva, de modo que resultaba imposible disociar la

Imbert— el término cultura conserva la huella de una connotación sacralizante (culto y trascendencia) que aparentemente se acomoda muy bien a las formas más laicizadas de la cultura del mundo moderno". (En G. Poujol y M. Labourie, *Les cultures populaires, op. cit.*, p. 16.)

[7] Maurice Imbert, *loc. cit.*, p. 17.

[8] Sobre esta distinción, véase, Peter Thurn, *op. cit.*, p. 21 y ss. Alfred Weber ha sido uno de los que intentaron incorporar esta distinción a la sociología, partiendo de la idea de que la sociedad se compone de tres "esferas" analíticamente distinguibles: la "esfera de la estructura social", la "esfera del proceso civilizatorio" y la "esfera cultural". La esfera de la civilización (la ciencia, la tecnología, la economía) se caracterizaría por su "dinámica evolutiva" de carácter continuo y lineal, mientras que la esfera cultural ("conjunto de objetivaciones del espíritu y de tendencias configurativas de carácter no utilitario") estaría sujeta a un proceso discontinuo, errático y frecuentemente regresivo o pendular. *Cf.* Alfred Weber, *Einführung in die Soziologie*, R. Piper Verlag, Munich, 1955, p. 14 y ss., y 239 y ss. Debe tenerse en cuenta que en el ámbito francés el término "civilisation" no se contrapone a "culture" sino que frecuentemente aparece como sinónimo de esta última. Ver, Starobinski, *loc. cit.* Sobre el filón ítalo-francés de este mismo concepto, ver, Norbert Elias, *La civilisation des moeurs*, Calmann-Lévy, París, 1973.

cultura de sus funciones práctico-sociales, utilitarias, religiosas, ceremoniales, etcétera. En cambio, según la concepción moderna la cualidad cultural se adquiere precisamente cuando la función desaparece. La cultura se ha convertido, por lo tanto, en una noción "autotélica", centrada en sí misma. Por eso se le asocia invariablemente un aura de gratuidad, de desinterés y de pureza ideal.

La constitución del campo cultural como ámbito especializado y autónomo —concomitante con la aparición de la escuela liberal definida como "instrucción pública" o "educación nacional"— puede explicarse como un efecto más de la división social del trabajo inducida por la revolución industrial. No debe olvidarse que el industrialismo introdujo, entre otras cosas, la división tajante entre tiempo libre (el tiempo de las actividades culturales, por antonomasia) y tiempo de trabajo (el tiempo de la fabrilidad, de las ocupaciones "serias").[9]

En concomitancia con el proceso de autonomización de la cultura, se eclipsan los sentidos activos del término y comienza a privilegiarse el sentido de un estado objetivo de cosas: "obras", patrimonio científico y/o artístico-literario, acervo de productos de excepción. Surge de este modo la noción de "cultura-patrimonio", entendida como un acervo de obras reputadas valiosas desde el punto de vista estético, científico o espiritual. Se trata de un patrimonio fundamentalmente histórico, constituido por obras del pasado, aunque incesantemente incrementado por las creaciones del presente.

El patrimonio así considerado posee un núcleo privilegiado: las bellas artes. De donde la sacrosanta ecuación: cultura = bellas artes + literatura + música + teatro.

La producción de los valores que integran este "patrimonio cultural" se atribuye invariablemente a "creadores" excepcionales por su talento, carisma o genio. Existe, en efecto, la persuasión generalizada de que la cultura entendida en este sentido sólo puede ser obra de unos pocos, de una minoría capaz de tematizar en la literatura y el arte "las cuestiones centrales que afectan al destino de todos".[10] En fin, se supone que la frecuentación de este patrimonio enriquece, perfecciona y distin-

[9] Hugues de Varine, *La culture des autres*, Éditions du Seuil, París, 1976, p. 19.

[10] Peter Goodall, *High Culture, Popular Culture*, Allen & Unwin, Australia, 1995, p. 30. Este autor llama "modernismo" a la corriente que trata de defender a ultranza la "alta cultura", sobre todo frente a la irrupción de la cultura de masas en los años cincuenta y sesenta, tanto desde el punto de vista de la izquierda (Adorno, Horkheimer, Marcuse, Walter Benjamin) como de la derecha (Allan Bloom). La tendencia opuesta sería la del "populismo cultural" que, por el contrario, tiende a sobrevaluar la cultura de masas (también llamada "cultura popular" en sentido americano y no marxista). Tal sería la postura del posmodernismo y de la escuela de Estudios Culturales de la Universidad de Birmingham, entre otros. Para nosotros, no se puede negar que

gue a los individuos, convirtiéndolos en "personas cultas", a condición de que posean disposiciones innatas convenientemente cultivadas (como el "buen gusto", por ejemplo) para su goce y consumo legítimos.

Las tres fases de la cultura-patrimonio

La cultura así autonomizada y definida ha ido pasando, según Hugues de Varine, por diferentes fases, antes de adquirir su configuración actual.[11]

La primera fase, que se despliega a lo largo de todo el siglo XIX puede llamarse fase de codificación de la cultura. Ésta consiste en la elaboración progresiva de claves y de un sistema de referencias que permiten fijar y jerarquizar los significados y los valores culturales, tomando inicialmente por modelo la "herencia europea" con su sistema de valores heredados, a su vez, de la antigüedad clásica y de la tradición cristiana. De este modo se van definiendo el buen y el mal gusto, lo distinguido y "lo bajo", lo legítimo y lo espúreo, lo bello y lo feo, lo civilizado y lo bárbaro, lo artístico y lo ordinario, lo valioso y lo trivial.

Uno de los códigos más conocidos de valoración cultural remite, por ejemplo, a la dicotomía nuevo/antiguo. Se considera valioso, o bien lo genuinamente antiguo (vino añejo, modas *retro*, objetos prehispánicos), o bien lo absolutamente nuevo, único y original (vanguardias artísticas, la última moda, etcétera).

Por lo que toca a los códigos de jerarquización, es muy frecuente la aplicación del modelo platónico-agustiniano de la relación alma/cuerpo a los contenidos del patrimonio cultural. Según este código, los productos culturales son tanto más valiosos cuanto más "espirituales" y más próximos a la esfera de la interioridad; y tanto menos cuanto más cercanos a lo "material", esto es, a la técnica o a la fabrilidad manual. De aquí deriva, seguramente, la dicotomía entre cultura y civilización aludida brevemente más arriba.

El resultado final de este proceso de codificación será un diseño de círculos concéntricos rígidamente jerarquizados en el ámbito de la cultura: el círculo interior de la alta cultura legítima, cuyo núcleo privilegiado serán las "bellas artes";

---

existe una diferencia entre "alta cultura" y "culturas populares" si tomamos en cuenta los códigos estéticos ("código elaborado", en el primer caso, y "códigos restringidos", en el segundo, según Basil Berstein). Por supuesto, se trata siempre de códigos social y culturalmente condicionados. Pero en este trabajo asumiremos ambos tipos de cultura bajo un único concepto y sólo desde el punto de vista socioantropológico.

[11] Hugues de Varine, *op. cit.*, p. 33 y ss.

el círculo intermedio de la cultura tolerada (el jazz, el rock, las religiones orientales, el arte prehispánico); y el círculo exterior de la intolerancia y de la exclusión donde son relegados, por ejemplo, los productos expresivos de las clases marginadas o subalternas (artesanía popular, "arte de aeropuerto", "arte porno").

A partir del 1900 se abre, siempre según Hugues de Varine, la fase de institucionalización de la cultura en sentido político-administrativo. Este proceso puede interpretarse como una manifestación del esfuerzo secular del Estado por lograr el control y la gestión global de la cultura,[12] bajo una lógica de unificación y centralización.

En esta fase se consolida la escuela liberal definida como educación nacional obligatoria y gratuita; aparecen los ministerios de la cultura como nueva extensión de los aparatos de Estado; las embajadas incorporan una nueva figura: los "agregados culturales"; se crean en los países periféricos institutos de cooperación cultural que funcionan como verdaderas sucursales de las culturas metropolitanas (Alianza Francesa, Instituto Goethe, USIS, British Council); se fundan por doquier, bajo el patrocinio del Estado, casas y hogares de la cultura; se multiplican en forma espectacular museos y bibliotecas públicas; surge el concepto de "política cultural" como instrumento de tutelaje político sobre el conjunto de las actividades culturales; se institucionalizan y se refinan los diferentes sistemas de censura ideológico-cultural; y, en fin, "brota como por milagro una red extraordinariamente compleja de organizaciones internacionales, gubernamentales o no, mundiales o regionales, lingüísticas o raciales, primero del seno de la Sociedad de Naciones, y luego, con mayor generosidad, de las Naciones Unidas. En lo esencial, el sistema de institucionalización de la cultura en el nivel local, nacional, regional o internacional termina de montarse hacia 1960 como una inmensa telaraña que se extiende sobre todo el planeta, sobre cada país y cada comunidad humana, rigiendo de manera más o menos autoritaria todo acto cultural; enmarcando la conservación del pasado, la creación del presente y su difusión".[13]

La tercera fase, que se consuma aceleradamente en nuestros días, puede denominarse fase de mercantilización de la cultura. Históricamente, esta fase, que implica la subordinación masiva de los bienes culturales a la lógica del valor de cambio y, por lo tanto, al mercado capitalista, representa la principal contratendencia frente al proceso de unificación y centralización estatal que caracteriza a la fase precedente. Esto significa que en la situación actual la cultura se ve ja-

[12] *Ibid.*

[13] *Ibid.*, p. 35.

lada simultáneamente por el Estado y por el mercado no sólo nacional sino también transnacional.

Lo cierto es que la cultura, globalmente considerada, se ha convertido en un sector importante de la economía, en factor de "crecimiento económico" y en pretexto para la especulación y el negocio. Por eso tiende a perder cada vez más su aura de gratuidad y su especificidad como operador de identidad social, de comunicación y de percepción del mundo, para convertirse en mercancía sometida en gran parte a la ley de maximización de beneficios.

Sabemos, en efecto, que la característica mayor del desarrollo capitalista contemporáneo no es sólo la multiplicación espectacular de mercancías materiales, como pretende hacérnoslo creer cierto marxismo neofisiócrata, sino también de mercancías inmateriales o de productos puramente sociales —espectáculos, viajes, vacaciones— que se consumen no por apropiación física o fisiológica sino por apropiación auditiva o visual.[14] Pues bien, la cultura se ha convertido en la mercancía inmaterial por excelencia en la fase actual del capitalismo en proceso de globalización. Su mercantilización ha sido incluso más fácil y lucrativa que la de otros productos materiales, como lo demuestra el agudo análisis de Hugues de Varine.[15] Piénsese, por ejemplo, en la generalización de los "mercados de arte" (pintura, escultura, etcétera) en las grandes metrópolis; en el tráfico legal o ilegal de bienes culturales, y en la promoción, a escala internacional, del llamado "turismo cultural".

Observaciones críticas

No vale la pena detenerse demasiado en la crítica de esta concepción de la cultura, juntamente con los diferentes procesos sociales que la han ido modelando y materializando hasta el presente.

Basta con señalar, por el momento, que se trata de una concepción que descansa íntegramente en la dicotomía cultura/incultura, por sí misma discriminatoria y excluyente. Además, la cultura se identifica aquí pura y simplemente con la cultura dominante, por definición, la cultura de las clases dominantes en el plano nacional o internacional (Marx). Dicho de otro modo: la cultura se asume como sinónimo de cultura urbana y, en otro nivel, de cultura metropolitana, es

[14] Ver al respecto, Robert Fossaert, *La societé*, t. 2, *Les structures économiques*, Éditions du Seuil, París, 1977, pp. 215-218.

[15] Hugues de Varine, *op. cit.*, p. 37 y ss.

decir, la de las metrópolis dominantes dentro del sistema mundial de dominación. De donde se sigue que se trata por lo menos de una visión jerarquizante, restrictiva y etnocéntrica de la cultura, con una escala de valores cuya "unidad de medida no medida"[16] no es otra que la "alta cultura" de la élite dominante. Pero, además, se trata de una visión naturalmente discriminatoria y virtualmente represiva en la medida en que comporta una discriminación cultural homóloga a la discriminación de clases.[17]

Si nos referimos ahora a sus procesos y formas de institucionalización, esta cultura ha ido adquiriendo también un matiz fuertemente autoritario que contradice la vocación de libertad, pluralidad y dispersión que parece caracterizar al orden de la cultura.

Por lo que toca a los procesos de mercantilización, su efecto sobre el ámbito cultural ha sido doblemente negativo: por una parte, la desmoralización, en el sentido fuerte y etimológico del término, de los creadores (artistas, artesanos, campesinos, ministros de culto) o de los reveladores de cultura (fotógrafos, editores), que se convierten en simples productores de bienes culturales para el consumo, "del mismo modo que el obrero no calificado de una cadena de montaje de automotores";[18] por otra, la tendencia a la "estandarización" de todas las culturas a escala internacional, que apunta a la cancelación de las diferencias locales, regionales y hasta nacionales. Se trata de una consecuencia natural de la lógica homogeneizante del valor de cambio que tiende a imponer en todas partes usos, consumos, formas de intercambio y modos de vida semejantes. En todas partes encontramos hoy en día las mismas formas de interés y beneficio, los mismos códigos de comercio, los mismos bancos, los mismos cheques, las mismas tarjetas de crédito, las mismas sociedades anónimas, los mismos sindicatos, las mismas asociaciones patronales, las mismas marcas registradas, los mismos estilos de vida y las mismas pautas de consumo.[19]

[16] Ver, Alberto Cirese, *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palumbo Editore, Palermo, 1976, p. 6.

[17] Véase al respecto la obra clásica de Pierre Bourdieu, *La distinción*, Taurus-Alfaguara, Madrid, (1979). 1991.

[18] Hugues de Varine, *op. cit.*, p. 46.

[19] Robert Fossaert, *Les structures économiques*, *op. cit.*, pp. 259-260.

La cultura en la tradición antropológica

Una revolución copernicana

Los antropólogos fueron los primeros en romper con la concepción eurocéntrica, elitista y restrictiva de la cultura, sustituyéndola por una "concepción total" basada en el doble postulado de la relatividad y universalidad de la cultura.

Para los antropólogos, todos los pueblos, sin excepción, son portadores de cultura y deben considerarse como adultos. Según Lévi-Strauss,[20] carece de fundamento la "ilusión arcaica" que postula en la historia una "infancia de la humanidad". Por otra parte, debe reconocerse, al menos como precaución metodológica, la igualdad en principio de todas las culturas. Desde el punto de vista antropológico son hechos culturales tanto una sinfonía de Beethoven como una punta de flecha, un cráneo reducido o una danza ritual.

El iniciador de esta especie de revolución copernicana fue el antropólogo inglés Edward Burnet Tylor, quien publica en 1871 su obra *Primitive Culture.* En ésta se introduce por primera vez la "concepción total" de la cultura, definida como "el conjunto complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, la costumbre y cualquier otra capacidad o hábito adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad".[21]

[20] Claude Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1981, p. 125 (reimpresión).

[21] Edward Burnet Tylor, *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, J. Murray, Londres, 1871. Traducción al español: *La cultura primitiva*, Editorial Ayuso, Madrid, 1977. La definición citada inicia el capítulo intitulado: "La ciencia de la cultura". Este capítulo fue recogido en la antología de J.S. Kahn, *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1976, pp. 29-46.

La intención totalizante de esta definición se manifiesta en su esfuerzo por abarcar no sólo las actividades tradicionalmente referidas a la esfera de la cultura, como la religión, el arte o el saber científico, sino también la totalidad de los modos de comportamiento adquiridos o aprendidos en la sociedad. La cultura comprende, por lo tanto, las actividades expresivas de hábitos sociales y los productos intelectuales o materiales de estas actividades. Por un lado tenemos, entonces, el conjunto de costumbres y, por otro, el conjunto de artefactos.

Alberto N. Cirese ha observado que la definición tyloriana ofrece también otra particularidad: no establece jerarquía alguna entre componentes materiales y componentes "espirituales" o intelectuales de la cultura. Descarta, por lo tanto, el modelo platónico-agustiniano de la relación alma/cuerpo que sirvió durante siglos como norma ideológica para medir el grado de nobleza de las manifestaciones culturales.[22]

De Tylor a Lévi-Strauss

La definición tyloriana ha tenido un carácter fundador dentro de la tradición antropológica anglosajona, especialmente la norteamericana, y sirvió por más de medio siglo como punto de referencia obligado de todos los intentos de formulación del concepto científico de cultura.

Claro que los contextos teóricos de esta definición fueron variando con el tiempo.

En Tylor ese contexto fue histórico-evolucionista, como correspondía al clima intelectual de la época (Darwin, Spencer, Morgan). La cultura se considera sujeta a un proceso de evolución lineal según etapas bien definidas y sustancialmente idénticas por las que tienen que pasar obligadamente todos los pueblos, aunque con ritmos y velocidades diferentes.[23] El punto de partida sería la "cultura primitiva" caracterizada, según Tylor, por el animismo y el horizonte mítico. Tylor creía haber dado cuenta de este modo de las semejanzas y analogías culturales

[22] A.M. Cirese, *Da Tylor a Lévi-Strauss*, Facoltà di Lettere e Filosofia, Roma, 1981-82, p. 1.

[23] *Ibid.*, p. 2 y ss. Véase también: Marvin Harris, *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1978, p. 122 y ss. Este trabajo de Harris, concebido desde la perspectiva neoevolucionista en antropología, es fundamental para la revisión de la teoría de la cultura en la tradición antropológica. Puede consultarse también, bajo esta misma óptica, el trabajo de Ino Rossi y Edward O'Higgins, *Teorías de la cultura y métodos antropológicos*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1981.

que pueden observarse entre sociedades muy diversas y a veces muy distantes entre sí.

La hipótesis evolucionista constituye el supuesto de algunas de las categorías analíticas elaboradas por Tylor, como la de "sobrevivencia cultural", por ejemplo, y condiciona de modo general todo su aparato metodológico.

En Boas, Lowie y Kroeber la definición tyloriana opera en el contexto del particularismo histórico que comporta, como sabemos, una versión moderada del difusionismo. Esta corriente teórica parte de una crítica a la idea de "evolución lineal" de todas las culturas según etapas sustancialmente idénticas; afirma, en contrapartida, la pluralidad irreductible de las culturas. Las analogías culturales se explican, por lo tanto, no por referencia a esquemas evolutivos comunes sino por el contacto entre culturas diversas. Surge así la teoría de la aculturación como teoría de la determinación externa de los cambios culturales.[24] Por otra parte, la afirmación de la pluralidad de las culturas implica, en Boas y sus discípulos, el relativismo cultural, por el cual "la pretensión de objetividad absoluta del racionalismo clásico debe ser abandonada para dar entrada a una objetividad relativa basada en las características de cada cultura".[25]

También Malinowski retoma a su modo la definición tyloriana y pone el énfasis en su dimensión de "herencia cultural", pero la reformula dentro de un contexto funcionalista que polemiza simultáneamente con el evolucionismo y el difusionismo.

Dentro de esta óptica la cultura se concibe como el conjunto de respuestas institucionalizadas (y por lo tanto socialmente heredadas) a las necesidades primarias y derivadas del grupo. Las necesidades primarias serían aquellas que remiten al sustrato biológico del hombre, mientras que las derivadas serían resultantes de la diversidad de respuestas ya dadas a las necesidades primarias.

La cultura se reduce, en resumen, a un sistema relativamente cerrado —singular y único en cada caso— de instituciones primarias y secundarias funcionalmente relacionadas entre sí. Y como el paradigma en que se inscribe esta concepción de la cultura privilegia la explicación por la función (todo rasgo cultural observado existe porque desempeña alguna función), se descarta el concepto tyloriano de "sobrevivencia cultural", lo mismo que el modelo explicativo por el contacto intercultural.[26]

[24] Harris, *op. cit.*, p. 218 y ss.; Pietro Rossi, *op. cit.*, pp. 31-129.

[25] Roy Wagner, *L'invenzione della cultura*, Mursia, Milán, p. 16.

[26] Pietro Rossi, *op. cit.*, pp. 135-192. Véase también Audrey I. Richards, "El concepto de cultura en la obra de Malinowski", en *Hombre y cultura*, Siglo XXI Editores, 1981, pp. 19-38.

A partir de los años treinta se generaliza en los Estados Unidos una nueva definición que, sin abandonar del todo la matriz tyloriana originaria, acentúa la dimensión normativa de la cultura. Ésta se definirá en adelante en términos de modelos, pautas, parámetros o esquemas de comportamiento.

Esta importante reformulación del concepto de cultura, resultado de la convergencia entre la etnología y la psicología conductista del aprendizaje,[27] es obra de la llamada escuela culturalista, cuyos representantes principales fueron discípulos de Boas (Ruth Benedict, Margaret Mead, Ralph Linton, Melville J. Herskovits). Dentro de esta nueva perspectiva se entiende por cultura "todos los esquemas de vida producidos históricamente; explícitos o implícitos, racionales, irracionales o no racionales, que existen en un determinado momento como guías potenciales del comportamiento humano".[28] Y una cultura, en sentido descriptivo, "es un sistema históricamente originado de esquemas de vida explícitos e implícitos que tiende a ser compartido por todos los miembros de un grupo o por algunos de ellos específicamente designados".[29] En esta última definición el término "sistema" denota el carácter estructurado y configuracional de la cultura; el término "tiende" indica que ningún individuo se comporta exactamente como lo prescribe el esquema; y la expresión "específicamente designados" señala que dentro de un sistema cultural hay modelos o esquemas de comportamiento no comunes sino propios y exclusivos de ciertas categorías de personas según diferencias de sexo, edad, clase, prestigio, etcétera.

Los culturalistas explican el carácter estructurado, jerarquizante y selectivo de la cultura postulando la presencia, por debajo de los comportamientos observables, de un sistema de valores característicos compartido por todos los miembros del grupo social considerado. Este sistema de valores, llamado también "premisas

[27] "La escuela culturalista, que consumó la alianza entre la psicología y la etnología, tuvo el mérito de enunciar claramente las nociones de modelo social y de norma social. A partir de los años 1930, que presencian en la psicología general el triunfo de las teorías del aprendizaje, etnólogos y sociólogos como Ruth Benedict y Herskovits se adhieren a las mismas". Ivonne Castellan, *Initiation à la psychologie sociale*, Armand Collin, Collection U2, París, 1970, p. 75. En los capítulos 4, 5 y 6 de este libro puede encontrarse una exposición pedagógicamente clara de las tesis centrales del culturalismo. Véase también, Harris, *op. cit.*, p. 340 y ss. Para la crítica del culturalismo, ver, Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Librairie Droz, París, 1972, pp. 178, 245 (notas 10 y 17) y 251 (nota 42); y desde la perspectiva marxista, Lucien Sève, *Marxisme et théorie de la personnalité*, Éditions Sociales, París, 1969, p. 289 y ss.

[28] Pietro Rossi, *op. cit.*, p. 289.

[29] *Ibid.*

no declaradas", "categorías fundamentales" o "cultura implícita", "se convierte en la base metodológica para reconocer la eventual existencia, en una determinada sociedad, de culturas diferentes y, a veces, en conflicto; o también la articulación de una cultura en subculturas con características distintivas propias".[30]

La cultura así concebida se adquiere mediante el aprendizaje, entendido en sentido amplio no sólo como educación formal sino también como hábito inconscientemente adquirido. Los modelos culturales son inculcados y sancionados socialmente. Este aspecto ha sido fuertemente destacado por la célebre definición de Ralph Linton, según la cual "una cultura es la configuración de los comportamientos aprendidos y de sus resultados, cuyos elementos componentes son compartidos y transmitidos por los miembros de una sociedad".[31]

El proceso de aprendizaje de la cultura dentro del propio grupo suele llamarse en esta teoría "inculturación".[32] Pero este aprendizaje puede producirse también por vía exógena, en el marco de los fenómenos de difusión o de contacto intercultural. Este proceso, llamado "aculturación", obliga a relativizar, según los culturalistas, aquella parte de la definición tyloriana que habla de "capacidades o hábitos adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad". En efecto, esta expresión "parece sugerir que la 'cultura' como concepto explicativo se refiere solamente a aquellas dimensiones del comportamiento de los individuos que resultan de su pertenencia a una sociedad particular (por nacimiento o por sucesiva afiliación). La 'cultura', en cambio, nos ayuda también a comprender ciertos procesos como la 'difusión', el 'contacto cultural' y la 'aculturación'".[33]

Las configuraciones culturales ejercen sobre los individuos, a través del aprendizaje, una influencia modelante cuyo supuesto efecto se denominaba inicialmente "personalidad de base", esto es, una especie de fondo común desde donde emergen las personalidades individuales dentro de un grupo culturalmente homogéneo. Pero posteriormente los culturalistas desecharon la idea de tal "fondo común", arguyendo que la experiencia sólo demuestra la existencia de "versiones idiomáticas", es decir, particulares, de la utilización de los modelos culturales por cada personalidad.[34]

[30] *Ibid.*, p. XIX.
[31] Ralph Linton, *Cultura y personalidad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 45.
[32] Pietro Rossi, *op. cit.*, p. 306.
[33] *Ibid.*, p. 272.
[34] *Ibid.*, p. 290.

Según los culturalistas, la actitud de los individuos respecto de su propia cultura está lejos de ser puramente pasiva, como pudiera sugerir la definición corriente de cultura en términos de "herencia social". En efecto, "los hombres no son solamente portadores y criaturas de la cultura, sino también creadores y manipuladores de la misma".[35] Así se explica, entre otras cosas, la dinámica cultural, uno de cuyos factores básicos suele ser, si consideramos las causas endógenas, la invención o la innovación individual. Aunque las mutaciones culturales se deben en mayor medida a factores exógenos que operan por vía de aculturación, sí se tiene en cuenta el hecho muchas veces comprobado de que "cualquier pueblo asume del modo de vida de otras sociedades una parte mucho mayor de la propia cultura que la originada en el seno del mismo grupo".[36]

La concepción normativa de la cultura ha operado, por lo general, dentro de un contexto funcionalista que destaca fuertemente la función integradora de los procesos culturales. "Todo modo de vida tiene a la vista modelos que se encuentran integrados entre sí de modo que constituyan un conjunto funcionante", dice Herskovits. Y añade: "Por eso los conceptos de modelo y de integración resultan esenciales para cualquier teoría operativa de la cultura".[37] Pero diríase, al menos en primera instancia, que el concepto normativo de cultura ha operado también en un contexto estructuralista fuertemente crítico, como sabemos, del funcionalismo.[38]

En efecto, para la antropología estructural francesa, que abrevó en la tradición de Durkheim y de Marcel Mauss, la cultura se define también como un sistema de reglas. Según Lévi-Strauss es la ausencia o la presencia de reglas lo que distingue a la naturaleza de la cultura. "Todo lo que en el hombre es universal pertenece al orden de la naturaleza y se caracteriza por la espontaneidad; mientras que todo lo que se halla sujeto a una regla pertenece al orden de la cultura y presenta los atributos de lo relativo y particular".[39] La prohibición del incesto sería algo así como la franja fronteriza entre ambos órdenes, en la medida en que, sin dejar de ser una regla que comporta sanciones, participa también de la uni-

[35] *Ibid.*, p. 270.

[36] *Ibid.*, p. 329.

[37] *Ibid.*, p. 316.

[38] "Decir que una sociedad funciona es una trivialidad, pero decir que en una sociedad todo funciona, es un absurdo". Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Editorial Eudeba, Buenos Aires, 1968.

[39] Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco, op. cit.*, p. 41.

versalidad de la naturaleza en virtud de su presencia ubicua en la historia y en todos los grupos humanos hasta hoy conocidos.

Sin embargo, las "reglas" de los estructuralistas son bastante diferentes de las "normas" o "pautas" culturalistas.

En primer lugar, Lévi-Strauss distingue dos tipos o niveles de normatividad cultural. Por un lado están las leyes de orden que operan en "diferentes registros del pensamiento y de la actividad humanas",[40] son de naturaleza inconsciente y se presentan como "invariantes a través de las épocas y de las culturas". Estas leyes, que pueden considerarse como los universales de la cultura, definen a la Cultura, con mayúscula y en singular, como atributo distintivo de la condición humana. Por otro lado están las reglas de conducta, que en su mayor parte son también inconscientes y se caracterizan por su enorme variedad y diversidad. Son éstas las que definen a las culturas, así, en plural, como manifestaciones variadas y diversas de la misma condición humana. Ambos tipos de legalidad están relacionados entre sí, aunque operan en niveles diferentes de profundidad. Las "leyes de orden" subyacen a las "reglas de conducta" en la medida en que estas últimas no son más que manifestaciones diversificadas y pluralizadas de las primeras. Así, por ejemplo, la misma ley de la prohibición del incesto, que regula el intercambio de mujeres entre los grupos humanos y que se ha mantenido sin variación alguna a través de todas las épocas, se manifiesta bajo la variedad de las reglas de matrimonio documentadas por las creencias y las costumbres más diversas e incluso opuestas entre sí. De este modo, Lévi-Strauss cree haber superado la antinomia aparente entre la unicidad de la condición humana y la pluralidad inagotable de sus manifestaciones, que por mucho tiempo ha atormentado a la etnología.[41]

Pero hay más: Lévi-Strauss ha vinculado explícitamente la cultura así entendida al mundo de los símbolos, y ha sido uno de los primeros en postular que la cultura pertenece íntegramente al orden simbólico. Y no hay que olvidar que para nuestro autor el símbolo no es simplemente algo superpuesto a lo social o una parte integrante del mismo sino un elemento constitutivo de la vida social y una dimensión necesaria de todas las prácticas humanas. Por eso afirmaba en una crítica a Mauss, que el problema crucial para el antropólogo no radica en investigar el origen social del simbolismo sino en entender el fundamento simbó-

[40] Lévi-Strauss, *Le régard éloigné*, Librairie Plon, París, 1983, p. 62. (Hay traducción al español.)
[41] *Ibid.*, p. 49 y ss.

lico de la vida social.[42] A todo esto debe añadirse que Lévi-Strauss ha señalado con insistencia en sus últimos trabajos la lógica de distinción y de oposición inherente a la cultura en cuanto proceso simbólico.[43]

De este modo, Lévi-Strauss se constituye en uno de los precursores de lo que más adelante llamaremos "concepción simbólica" o "semiótica" de la cultura y, en cuanto tal, su obra marca una importante discontinuidad dentro de la tradición antropológica que estamos reseñando.

La relación entre sociedad y cultura

El planteamiento y la solución teórica de este problema ha sido un verdadero *via crucis* para la antropología cultural norteamericana.

En un primer momento prevalece la tendencia a acentuar hasta donde sea posible la distinción entre sociedad y cultura, con el propósito evidente de asegurar la autonomía de esta última y poder proporcionar un objeto propio y específico a la antropología cultural que la distinguiera de las demás disciplinas sociales.

Esta tendencia se inicia con Boas, quien defiende la tesis de la irreductibilidad de la cultura a condiciones extraculturales como podrían ser, por ejemplo, el ambiente geográfico, las características raciales o la estructura económica de los pueblos. Debe excluirse, por lo tanto, toda explicación de la cultura por referencia a una determinación extracultural.

Un discípulo de Boas, Robert H. Lowie, radicalizará esta tendencia planteando el famoso principio: *omnis cultura ex cultura*.[44] "Esto significa —explica el propio Lowie— que el etnólogo tendrá que dar cuenta de un determinado hecho cultural incorporándolo a un grupo de hechos culturales o detectando otro hecho cultural a partir del cual se habría generado el primero".[45]

Pero es con Kroeber y su teoría de lo "superorgánico" cuando el esfuerzo por aislar y autonomizar los hechos culturales alcanza su máxima expresión. Este autor se apropia de la distinción spenceriana entre evolución inorgánica, orgánica y superorgánica para situar a la cultura en el plano de la última. La cultura, por

[42] "Mauss cree todavía posible elaborar una teoría sociológica del simbolismo, cuando en realidad lo que hay que hacer es buscar el origen simbólico de la sociedad". Lévi-Strauss, "Introducción a la obra de Marcel Mauss", en *Sociología y antropología*, Editorial Tecnos, Madrid, 1979, p. 22.

[43] Lévi-Strauss, *Le régard éloigné, op. cit.*, pp. 15, 25-26, y 47-48.

[44] Traducción literal: "Toda cultura procede de otra cultura".

[45] Pietro Rossi, *op. cit.*, p. 75.

lo tanto, no sólo sería irreductible a los fenómenos biológicos y psicológicos sino también a los sociales, en virtud de poseer una existencia y una dinámica interna que desborda la escala de los sujetos individuales. El autor da por sentado que la sociedad no es más que "un grupo organizado de individuos"[46] o, como dice Kluckhohn, "un grupo de personas que han aprendido a trabajar juntos".[47]

Más tarde, Kroeber precisa de este modo su pensamiento: la realidad se constituye por la emergencia progresiva de niveles de organización de complejidad creciente. Estos niveles pueden ser aislados analíticamente mediante "procedimientos selectivos". Pues bien, la cultura representa el nivel más elevado de complejidad de lo real, y si bien presupone la emergencia de lo orgánico, del individuo y de la organización social, constituye por su propia naturaleza un fenómeno superorgánico, supraindividual y, en cierto modo, suprasocial.

Estas ideas, recurrentes en autores posteriores como Linton y Herskovits, encuentran su formulación más acabada y sistemática en la contribución de Kluckhohn a la obra colectiva *Hacia una teoría general de la acción* editada por Parsons y Shils en 1951, y rematan en la famosa distinción parsoniana entre sistema de la personalidad, sistema social y sistema cultural.[48]

La tendencia que podríamos denominar "autonomicista" ha sido objeto de crítica por parte de la antropología británica y, en primer término, por Malinowski. Éste no sólo intenta reconducir la cultura a sus bases biológicas —contrariando la tesis de su carácter "superorgánico" sino que también afirma una y otra vez la indisociabilidad entre cultura y sociedad y, por ende, entre análisis cultural y análisis social.

Para Malinowski la organización social "no puede comprenderse sino como parte de la cultura",[49] por la sencilla razón de que aquélla no es más que "el modo estandarizado en que se comportan los grupos".[50] Además, el carácter concertado del comportamiento social sólo puede comprenderse como "resultado de reglas sociales, es decir, de costumbres sancionadas con medidas explícitas u ope-

[46] *Ibid.*, p. 221.
[47] *Ibid.*, p. 266.
[48] Talcott Parsons, Edward A. Shils, *Hacia una teoría general de la acción*, Editorial Kapelusz, Buenos Aires, 1968, pp. 20-46. Kroeber y Parsons acuerdan una especie de "armisticio" para evitar una competencia dañina entre sociólogos y antropólogos culturales: *cf.* "The Concept of Culture and of Social System", en *American Sociological Review*, 1958, p. 582 y ss.
[49] Pietro Rossi, *op. cit.*, p. 154.
[50] *Ibid.*, p. 138.

rantes en forma aparentemente automática".[51] El sentido de esta argumentación es transparente: si la cultura consiste en reglas sociales o en modos estandarizados de comportamiento, entonces existe total indistinción entre sociedad y cultura, porque precisamente son esas reglas y esos modos estandarizados de comportamiento los que explican la organización social y la concertación de las conductas sociales. Entonces, es la misma cultura la que transforma a los individuos en grupos organizados y la que asegura a estos últimos "una continuidad casi indefinida".[52]

Malinowski se adscribe, por lo tanto, a la tradición antropológica británica que habla de antropología social y no de antropología cultural. Se trata de una tradición fuertemente influenciada por la escuela durkheimiana (Marcel Mauss, Lucien Lévy-Bruhl), que abordaba con métodos sociológicos el estudio de las sociedades arcaicas. De modo semejante, la antropología social británica afirma la necesidad de estudiar cualquier forma de organización social con los instrumentos propios del análisis sociológico. Y uno de sus máximos exponentes, A.R. Radcliffe-Brown, criticaba acremente la pretensión de construir una ciencia de la cultura independiente o separada del análisis sociológico.[53]

Pero en los propios Estados Unidos había surgido ya mucho antes una orientación muy semejante a la que acabamos de señalar. A comienzos del siglo XX, William Graham Summer, el primer teórico importante del relativismo cultural, concebía el estudio de los *folkways*, es decir, de las tradiciones culturales de cualquier grupo social, como una tarea propia de la sociología. Y esta misma posición fue asumida en 1932 por un discípulo suyo, George Peter Murdock, en un ensayo donde trataba de aproximar las tesis de su maestro a las de la escuela boasiana: "La antropología social y la sociología no son dos ciencias distintas. En conjunto constituyen una única disciplina o, a lo sumo, dos modos diversos de tratar el mismo objeto: el comportamiento cultural del hombre".[54]

En resumen, frente a la corriente autonomicista que acentúa al máximo la autonomía de la cultura y, por ende, la autonomía de la antropología cultural respecto de las demás ciencias sociales, surge una tendencia opuesta que niega la pertinencia de esa pretensión, alegando la imposibilidad de disociar la cultura de la sociedad.

[51] *Ibid.*

[52] *Ibid.*, p. 191.

[53] A.R. Radcliffe-Brown, *A Natural Science of Society*, Free Press, Nueva York, 1948.

[54] Pietro Rossi, *op. cit.*, p. 197.

Observaciones críticas

La antropología cultural "clásica" —reseñada hasta aquí— ha tenido el enorme mérito de haber hecho posible la representación científica de la cultura, poniendo en crisis "las concepciones elitistas y etnocéntricas que dividían a los hombres en pueblos con historia y pueblos sin historia".[55] Además, hizo posible la investigación de este nuevo campo elaborando instrumentos metodológicos de primer orden: protocolos rigurosos de observación, detección de modelos de comportamiento y de sus modos de articulación, estudio de su distribución espacial y temporal, etcétera.

En el plano teórico su principal acierto radica en haber señalado desde el principio el carácter ubicuo y "total" de la cultura, en oposición a las concepciones elitistas, restrictivas y parcializantes. La cultura se encuentra en todas partes y lo abarca todo, desde los artefactos materiales hasta las más refinadas elaboraciones intelectuales como la religión y el mito.

Este carácter totalizador de la cultura, que la hace coextensiva a la sociedad, tiene por fundamento la dicotomía naturaleza/cultura, que constituye el punto de partida de la concepción antropológica de la cual nos estamos ocupando. Y debe reconocerse que esta dicotomía —metodológica y no real— fue un requisito indispensable para armar las primeras articulaciones teóricas en el campo de la cultura.

Sin embargo, paradójicamente, el acierto de esta concepción "total" de la cultura es también la fuente de su mayor limitación. Pese a una discusión prolongada por varios decenios, la antropología cultural clásica no ha sido capaz de definir un nivel específico de fenómenos suficientemente homogéneos que pudieran denominarse "hechos culturales", capaces de contraponerse de algún modo a los hechos sociales. En la práctica, el concepto antropológico de cultura ha funcionado subrepticiamente como sustituto ideológico del concepto marxista de formación social. O, peor aún, como sinónimo de sociedades extraoccidentales simples, susceptibles de un análisis global. La definición tyloriana, en particular, lejos de circunscribir un campo, lo ha ampliado "hasta el punto de hacerlo coincidir con la totalidad de la historia humana o, si se prefiere, con la totalidad de la historia de cada una de las civilizaciones o de las sociedades, sin delimitación

[55] *Cf.* Amalia Signorelli, "Antropologia, culturologia, marxismo. Risposta a Francesco Remotti", en *Rassegna Italiana di Sociologia*, año XXI, núm. 1, enero-marzo de 1980, p. 100.

de espacio ni de tiempo y sin distinción entre los diferentes niveles de la interacción humana".[56]

La ausencia de un punto de vista específico capaz de homogeneizar conceptualmente la enorme diversidad de los hechos llamados culturales se manifiesta claramente en las definiciones descriptivas que, siguiendo el modelo tyloriano, se limitan a presentar un repertorio —siempre en forma de enumeración incompleta— de elementos tan heterogéneos entre sí como las creencias, ritos, hábitos sociales, técnicas de producción y artefactos materiales.

Es cierto que el culturalismo intentó reducir esta heterogeneidad a un denominador común: los modelos de comportamiento. De aquí el enorme éxito de la definición normativa de la cultura como "modelos de comportamiento aprendidos y transmitidos, incluyendo su solidificación en artefactos".

Pero si bien una definición como ésta permitiría distinguir, en principio, el orden de la cultura del orden de la naturaleza, no podría servir como criterio para postular una distinción ulterior entre cultura y sociedad. En efecto, la referencia a modelos, normas y reglas es una característica inherente a la totalidad de las prácticas sociales, sobre todo cuando se las considera desde el punto de vista de la reproducción social. Y si son igualmente "culturales" los modelos de gestión de la práctica capitalista, las formas de ejercicio del poder político y las modalidades recurrentes de la práctica religiosa, ¿cómo puede establecerse una distinción entre cultura y formación social? Ahora se entiende por qué todos los intentos culturalistas al respecto se han realizado siempre a costa de un vaciamiento escandaloso de la noción de sociedad ("grupo organizado de individuos"), que termina siendo aplicable también al mundo subhumano de las hormigas y de las abejas.

Dejamos de lado otras muchas dificultades concernientes más específicamente a cada uno de los contextos teóricos que han albergado al concepto de cultura, como la tendencia de los culturalistas a reificar sus "modelos de comportamiento", convirtiéndolos en verdaderos principios de las prácticas culturales, o el permanente juego estructuralista con la ambigüedad de los términos "modelo", "norma" y "regla",[57] para señalar otra gran carencia de la antropología cultural en cualquiera de sus tendencias: la no consideración de los efectos de la desigualdad social —y por lo tanto de la estructura de clases— sobre el conjunto de la cultura.

[56] *Ibid.*

[57] *Cf.* Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Les Éditions de Minuit, París, 1980, p. 63 y ss.

Es cierto que algunos psicólogos sociales como Erich Fromm y H. Hyman propusieron alguna vez el concepto de "personalidad de clase" en el marco de una teoría de la estratificación social,[58] pero los antropólogos no marxistas desconocen, por lo general, esta problemática y tienden a presentar el territorio de la cultura como una superficie lisa, sin fracturas ni desniveles de clase.

Esta carencia resulta un tanto comprensible si se considera que los antropólogos están acostumbrados a tratar sólo con sociedades poco diferenciadas, caracterizadas por una escasa división social del trabajo. Pero de todos modos se trata de una carencia que puede afectar gravemente la comprensión de la dinámica cultural, sobre todo cuando se intenta transportar la investigación antropológica de la cultura al ámbito de las sociedades modernas. En este último caso no se puede eludir el problema del papel que desempeña la cultura en las relaciones de dominación y de explotación.

[58] E. Fromm, "Le caractère social", en A. Lévy, *Psychologie sociale. Textes fondamentaux anglais et américains* (estudio núm. 3); ver también allí mismo, H. Hyman, "Les systèmes de valeurs des différentes classes" (estudio núm. 29).

La cultura en la tradición marxista

Una perspectiva política en la consideración de la cultura

La tradición marxista no ha desarrollado en forma explícita y sistemática una teoría propia de la cultura ni se ha preocupado por elaborar dispositivos metodológicos para su análisis. Desde este punto de vista puede afirmarse que el concepto de cultura es ajeno al marxismo. De hecho, el interés por incorporar este concepto al paradigma materialista histórico es muy reciente,[59] y ha dado lugar a contribuciones que, aun siendo muy importantes, están lejos de haber alcanzado el grado de refinamiento y de operacionalidad logrado por el discurso etnoantropológico sobre la cultura.

Sin embargo, los clásicos del marxismo se refirieron con frecuencia a los problemas de la civilización y de la cultura, entendidas en el sentido del iluminismo europeo del siglo XVIII, y algunos de ellos, como Lenin y Gramsci, nos legaron un buen lote de reflexiones específicas que, pese a su carácter ocasional y fragmentario, no han cesado de alimentar la reflexión contemporánea sobre la cultura.

De modo general, la tradición marxista tiende a homologar la cultura a la ideología, terminando por alojarla dentro de la tópica infraestructura-superes-

[59] Los althusserianos comenzaron a ocuparse de este concepto sólo a partir de 1968 (Roger Establet) y las contribuciones de Gramsci al respecto fueron ignoradas por las corrientes marxistas tradicionales durante mucho tiempo. En México, el marxismo ha inspirado también contribuciones dignas de mención, como las del arqueólogo Luis F. Bate, *Cultura, clases y cuestión nacional*, Juan Pablos Editor, México, 1984; y las de José Luis Najenson, *Cultura nacional y cultura subalterna*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México, 1979.

tructura. Por eso suele hablarse, dentro de esta tradición, de "instancia ideológico-cultural". Además, el tratamiento de este problema aparece subordinado siempre a preocupaciones estratégicas o pedagógicas de índole política. Esto significa, entre otras cosas, que los marxistas abordan el análisis de las producciones culturales sólo o principalmente en función de su contribución a la dinámica de la lucha de clases y, por lo tanto, desde una perspectiva políticamente valorativa. Estas peculiaridades ponen de manifiesto toda la distancia que media entre el punto de vista marxista y el punto de vista etnoantropológico en esta materia.

Comprensión leninista de la cultura

La teoría leninista de la cultura es indisociable de su contexto histórico y exige ser interpretada a la luz de los acontecimientos que precedieron, acompañaron y sucedieron a la Revolución de Octubre.

A escala de la formación social rusa, Lenin describe la cultura como una totalidad compleja que se presenta bajo la forma de una "cultura nacional".[60] Dentro de esta totalidad cabe distinguir una cultura dominante que se identifica con la cultura burguesa erigida en punto de referencia supremo y en principio organizador de todo el conjunto; culturas dominadas, como la del campesinado tradicional en los diferentes marcos regionales, y los "elementos de cultura democrática y socialista", cuyos portadores son las masas trabajadoras y explotadas (el proletariado). "En cada cultura nacional existen, aunque sea en forma rudimentaria, elementos de cultura democrática y socialista, pues en cada nación hay masas trabajadoras y explotadas cuyas condiciones de vida engendran inevitablemente una ideología democrática y socialista. Pero cada nación posee asimismo una cultura burguesa (por añadidura, en la mayoría de los casos centurionista y clerical) no simplemente en forma de elementos sino como cultura dominante".[61] En este texto se asimila expresamente la cultura a la ideología; se plantea la determinación de la cultura por factores extraculturales (las condiciones materiales de existencia); y se introduce la relación dominación/subordinación —como

[60] Citado por Jean-Michel Palmier, *Lénine, l'art et la révolution*, Payot, París, 1975, p. 240. Sobre la teoría leninista de la cultura en su conjunto, véase el excelente estudio de Antonio Sánchez García, *Cultura y revolución. Un ensayo sobre Lenin*, Serie Popular, Editorial Era, México, 1976.
[61] "Notas críticas sobre el problema nacional", Lenin, *La literatura y el arte*, Editorial Progreso, Moscú, 1976, p. 80.

efecto de la lucha de clases— también en la esfera de la cultura. Además, la distinción entre "elementos" y "cultura dominante" parece sugerir que la contradictoria pluralidad cultural que se observa en cada nación se halla reducida a sistema por la dominación de la cultura burguesa.

Desde el punto de vista político, Lenin reconoce una virtualidad alternativa y progresista sólo a los "elementos de cultura democrática y socialista" (tesis de la centralidad obrera aun en el plano de la cultura). Estos elementos son, por definición, de carácter internacionalista y se contraponen al nacionalismo burgués, es decir, a la idea de una "cultura nacional" que no puede ser más que "la cultura de los terratenientes, del clero y de la burguesía".[62] De aquí la guerra sin cuartel declarada por Lenin contra el nacionalismo cultural: "Nuestra consigna es la cultura internacional de la democracia y del movimiento obrero mundial".[63]

Sin embargo, Lenin se vio obligado a hacer importantes rectificaciones a su tesis del protagonismo cultural obrero en el curso de un célebre debate sobre la cuestión cultural suscitado en el seno del Partido Bolchevique en la época de la revolución. Frente a las tesis liquidacionistas de Bogdanov y del Proletkult, que propugnaban la creación *ex ovo* de una cultura proletaria radicalmente nueva y diferente de la cultura burguesa, Lenin concibe la mutación cultural como un proceso dialéctico de continuidad y ruptura: "La cultura proletaria no surge de fuente desconocida, no es una invención de los que se llaman especialistas en cultura proletaria. Eso es pura necedad. La cultura proletaria tiene que ser el desarrollo lógico del acervo de conocimientos conquistados por la humanidad bajo el yugo de la sociedad capitalista, de la sociedad terrateniente, de la sociedad burocrática".[64]

Por lo tanto, no todo es alienante y negativo dentro de la cultura burguesa. Ésta contiene elementos universalizables y progresistas —el arte, la ciencia y el desarrollo tecnológico— que deben distinguirse cuidadosamente de su "modo de empleo" capitalista y burgués. Por eso "hace falta recoger toda la cultura legada por el capitalismo y construir el socialismo con ella. Hace falta recoger toda la ciencia, la técnica, todos los conocimientos, el arte [...]"[65]

Pero, según Lenin, la cultura proletaria, en estado germinal dentro de cada cultura nacional, no se opone solamente a la cultura burguesa sino también a la cultura campesina tradicional y a la cultura artesanal. Estas formas tradicionales de cultura, ligadas al regionalismo y a la "madrecita aldea", son residuos del pa-

[62] *Ibid.*
[63] *Ibid.*, p. 79.
[64] "Tareas de las juventudes comunistas", Lenin, *op. cit.*, p. 117.
[65] "Éxitos y dificultades del poder soviético", *op. cit.*, p. 119.

sado feudal y deben considerarse retrógradas y retardatarias. Comparada con la situación del campesinado tradicional, la condición del obrero urbano más explotado y miserable es culturalmente superior. Por eso la migración campesina a las ciudades constituye, en el fondo, un fenómeno progresista: "Arranca a la población de los rincones perdidos, atrasados, olvidados por la historia, y la incluye en el remolino de la vida social contemporánea. Aumenta el índice de alfabetización de la población, eleva su conciencia, le inculca costumbres cultas y necesidades culturales. [...]. Ir a la ciudad eleva la personalidad civil del campesino, liberándolo del sinnúmero de trabas de dependencias patriarcales, personales y estamentales que tan vigorosas son en la aldea".[66]

Esta posición hostil a la cultura popular campesina cobra sentido en el contexto de una larga polémica leninista contra el populismo, que había echado hondas raíces entre los intelectuales rusos desde fines del siglo XIX. Los populistas creían que el socialismo debía construirse a partir de la comunidad campesina, evitando pasar por el capitalismo. Frente a la devastación provocada por el capitalismo en Rusia, el campesinado debía considerarse como el único elemento sano de la nación, y el trabajo agrícola comunal como la única fuente de regeneración. La tesis leninista acerca de la cultura tradicional debe situarse dentro de este contexto polémico.

Finalmente, el tratamiento de los problemas culturales se halla ligado en Lenin a la problemática de la lucha de clases y de la revolución en Rusia. En la fase prerrevolucionaria, la tarea cultural se subordina a la instancia política, que desempeña entonces el papel principal. Pero en la fase posrevolucionaria, la revolución cultural pasa al primer plano y se convierte en la tarea principal. "En nuestro país la revolución política y social precedió a la revolución cultural, a esa revolución ante la cual, a pesar de todo, nos encontramos ahora. Hoy no es suficiente esta revolución cultural para llegar a convertirnos en un país socialista, porque presenta increíbles dificultades para nosotros, tanto en el aspecto puramente cultural (pues somos analfabetos) como en el aspecto material (pues para ser cultos es necesario un cierto desarrollo de los medios materiales de producción, se precisa cierta base material)".[67] En resumen: la concepción leninista de la cultura contrasta con el positivismo y el relativismo cultural de los antropólogos, en la medida en que se inscribe en el contexto abiertamente valorativo de un proyecto político y social. Dentro de una formación social, las diferentes configuraciones culturales

[66] Lenin, "El desarrollo del capitalismo en Rusia", en *Obras completas*, Editorial Cartago, Buenos Aires, 1971, t. III, pp. 589-590.
[67] "Sobre la cooperación", *op. cit.*, pp. 784-785.

no son equiparables entre sí ni tienen el mismo valor. Por lo tanto, hay que discriminarlas y jerarquizarlas. Claro que los criterios de valoración no serán los del elitismo cultural —que identifica la cultura "legítima" con la cultura dominante— sino otros muy diferentes y más próximos a la objetividad científica.

Para Lenin, una cultura es superior a otra en la medida en que permite una mayor liberación de la servidumbre de la naturaleza (de donde la alta estima de la tecnología) y favorezca más el acceso a una socialidad de calidad superior que debe implicar en todos los casos la liquidación de la explotación del hombre por el hombre ("cultura democrática y socialista").

Cultura y hegemonía en Gramsci

También en Gramsci la cultura se homologa a la ideología, entendida en su acepción más extensiva, como "concepción del mundo". La cultura no sería más que una visión del mundo interiorizada colectivamente como "religión" o "fe", es decir, como norma práctica o "premisa teórica implícita" de toda actividad social. La cultura así entendida posee una eficacia integradora y unificante: "La cultura, en sus distintos grados, unifica una mayor o menor cantidad de individuos en estratos numerosos, en contacto más o menos expresivo, que se comprenden en diversos grados, etcétera".[68]

Puede decirse, sin forzar demasiado el pensamiento de Gramsci, que por esta vía la cultura determina la identidad colectiva de los actores histórico-sociales: "De ello se deduce la importancia que tiene 'el momento cultural' incluso en la actividad práctica (colectiva): cada acto histórico sólo puede ser cumplido por el 'hombre colectivo'. Esto supone el logro de una unidad 'cultural-social', por la cual una multiplicidad de voluntades disgregadas, con heterogeneidad de fines, se sueldan con vistas a un mismo fin, sobre la base de una misma y común concepción del mundo (general y particular, transitoriamente operante, por vía emocional, o permanentemente), cuya base intelectual está tan arraigada, asimilada y vivida, que puede convertirse en pasión".[69]

Además, no debe olvidarse que para Gramsci las ideologías "organizan" a las masas humanas, forman el terreno dentro del cual se mueven los hombres, adquieren conciencia de su posición, luchan, etcétera.[70]

[68] *Obras de Antonio Gramsci*, vol. 3, Juan Pablos Editor, México, 1975, p. 34.
[69] *Ibid.*
[70] *Ibid.*, p. 58.

Gramsci aborda los problemas de la ideología y de la cultura en función de una preocupación estratégica y política motivada en gran parte por la derrota histórica del proletariado europeo en los años veinte. De aquí la estrecha vinculación de su concepto de cultura con el de hegemonía, que representa *grosso modo* una modalidad de poder —capacidad de educación y de dirección— basada en el consenso cultural. Desde este punto de vista, la cultura, al igual que la ideología, se convierte en instrumento privilegiado de la hegemonía por medio de la cual una clase social logra el reconocimiento de su concepción del mundo y, en consecuencia, de su supremacía por parte de las demás clases sociales.

Esta modalidad hegemónica del poder, ausente en los esquemas leninistas, sería una característica particular de los procesos políticos europeo-occidentales, por oposición a la sociedad rusa de 1917 y, por extensión, del Oriente. "En Oriente el Estado era todo, la sociedad civil era primitiva y gelatinosa; en Occidente, entre Estado y sociedad civil existía una justa relación y bajo el temblor del Estado se evidenciaba una robusta estructura de la sociedad civil".[71] (Nótese que para Gramsci la "sociedad civil", contrapuesta a la "sociedad política", se identifica con la esfera ideológico-cultural.)

El concepto de hegemonía le permite a Gramsci modificar en un aspecto importante el papel atribuido por Lenin a la cultura en el proceso revolucionario. En efecto, para Lenin, la "revolución cultural" sólo podía tener vigencia en la fase posrrevolucionaria, después de la conquista del Estado, entendido como aparato burocrático-militar. Para Gramsci, en cambio, la tarea cultural desempeña un papel de primerísimo orden ya desde el principio, desde la fase prerrevolucionaria, como medio de conquista de la "sociedad civil" aun antes de la conquista de la "sociedad política". "Un grupo social puede y debe ser dirigente aun antes de conquistar el poder de gobierno (y ésta es una de las condiciones principales para la misma conquista del poder); después, cuando se ejercita el poder y también cuando lo tiene fuertemente aferrado en el puño, se torna dominante, pero debe continuar siendo 'dirigente'".[72]

La posición de clase subalterna y/o dominante determina, según Gramsci, una gradación de niveles jerarquizados en el ámbito de la cultura, que van desde las formas más elaboradas, sistemáticas y políticamente organizadas, como las "filosofías" hegemónicas y, en menor grado, la religión, a las menos elaboradas y re-

[71] *Obras de Antonio Gramsci*, *op. cit.*, vol. 1, pp. 95-96.

[72] Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, Giulio Einaudi Editore, 1975, vol. III, pp. 2010-2011. (Hay traducción al español.)

finadas, como el sentido común y el folklore, que corresponden *grosso modo* a lo que suele denominarse "cultura popular". Pero, en realidad, no se trata sólo de estratificación sino de una confrontación entre las concepciones oficiales y las de las clases subalternas e instrumentales que en conjunto constituyen los estratos llamados populares.

Para Gramsci la concepción del mundo y de la vida propia de estos estratos es "en gran medida implícita", lo mismo que su oposición a la cultura oficial ("por lo general también implícita, mecánica, objetiva").[73]

La posición de Gramsci frente a esta complejidad contradictoria de los hechos culturales es también abiertamente valorativa y políticamente selectiva, como la de Lenin. Sólo varían sus criterios de valoración, en última instancia los de la hegemonía: capacidad dirigente, fuerza crítica y aceptabilidad universal.[74] En virtud de estos criterios, Gramsci no vacila en descalificar el particularismo estrecho, el carácter heteróclito y el anacronismo de la cultura subalterna tradicional: "El sentido común es, por tanto, expresión de la concepción mitológica del mundo. Además, el sentido común [...], cae en los errores más groseros; en gran medida se halla aún en la fase de la astronomía tolemaica, no sabe establecer los nexos de causa a efecto, etcétera, es decir, que afirma como 'objetiva' cierta 'subjetividad' anacrónica, porque no sabe siquiera concebir que pueda existir una concepción subjetiva del mundo y qué puede querer significar".[75]

Pero, a diferencia de Lenin, Gramsci matiza significativamente su posición, en principio negativa, frente a las culturas subalternas, reconociendo en ellas elementos o aspectos progresistas capaces de servir como punto de partida para una pedagogía a la vez política y cultural que encamine a los estratos populares hacia "una forma superior de cultura y de concepción del mundo".[76] El proyecto de Gramsci no prevé la mera conservación de las subculturas folklóricas sino su transformación cualitativa ("reforma intelectual y moral") en una gran cultura nacional-popular de contenido crítico-sistemático que llegue a adquirir "la solidez de las creencias populares",[77] porque "las masas, en cuanto tales, sólo pueden vivir la filosofía como una fe".[78]

[73] *Obras de Antonio Gramsci, op. cit.*, vol. 4, p. 239.
[74] *Obras de Antonio Gramsci, op. cit.*, vol. 3, pp. 3, 18 y 109.
[75] *Ibid.*, pp. 63-64.
[76] *Ibid.*, p. 17.
[77] *Ibid.*, p. 58.
[78] *Ibid.*, p. 25.

Esta nueva cultura sólo puede resultar de la fusión orgánica entre intelectuales y pueblo a la luz de la filosofía de la praxis. En efecto, "la filosofía de la praxis no tiende a mantener a los 'simples' en su filosofía primitiva del sentido común, sino, al contrario, a conducirlos hacia una concepción superior de la vida. Se afirma la exigencia del contacto entre intelectuales y simples, no para limitar la actividad científica y mantener la unidad al bajo nivel de las masas sino para construir un bloque intelectual-moral que haga posible un progreso intelectual de masas y no sólo para pocos grupos intelectuales".[79]

La valoración de lo nacional-popular como expresión necesaria de la hegemonía en el ámbito de la cultura constituye otro motivo de diferencia entre las concepciones de Gramsci y las de Lenin. Éste propiciaba, como queda dicho, una visión internacionalista de la cultura sobre la base del cosmopolitismo proletario.

Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que la cultura nacional-popular propiciada por Gramsci nada tiene que ver con las formas degradadas de la cultura plebeya. "La literatura popular en sentido degradado (de tipo Sue y toda su escuela) es una degradación político-comercial de la literatura nacional-popular, cuyos modelos son precisamente los trágicos griegos y Shakespeare".[80]

Merece especial atención la relación establecida por Gramsci entre sociedad y cultura. Esta última se halla inserta, por cierto, en un determinado "bloque histórico" que tiene por armazón la tópica estructura-superestructura. Pero el bloque histórico no supone una relación mecánica y causal entre ambos niveles sino una relación orgánica que los convierte casi en aspectos meramente analíticos de una misma realidad, de modo que puedan distinguirse sólo "didascálicamente", esto es, por razones simplemente pedagógicas y metodológicas. En efecto, en un determinado bloque histórico "las fuerzas materiales son el contenido y las ideologías la forma", pero esta distinción es "puramente didascálica, puesto que las fuerzas materiales no serían concebibles históricamente sin la forma, y las ideologías serían caprichos individuales sin la fuerza material".[81]

En algunos textos Gramsci parece incluso transgredir la conocida tópica marxista, como cuando dice que la ideología es una "concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las manifestaciones de la vida individual y colectiva".[82] En este texto la

[79] *Ibid.*, p. 19.
[80] *Obras de Antonio Gramsci*, vol. 4, *op. cit.*, p. 89.
[81] *Op. cit.*, vol. 3, p. 58.
[82] *Ibid.*, p. 16.

ideología y, por ende, la cultura, que se define en los mismos términos, se presenta como coextensiva a la sociedad y como dimensión necesaria de todas las prácticas sociales, sean éstas infraestructurales o superestructurales. Pero esta ubicuidad o "transversalidad" de la cultura, que recuerda de algún modo la concepción "total" de los antropólogos, no va en detrimento de su especificidad como "visión del mundo", esto es, como hecho simbólico o como fenómeno de significación.

Quizás pueda concluirse entonces que para Gramsci el orden de la ideología y de la cultura engloba el conjunto de los significados socialmente codificados que, en cuanto tales, constituyen una dimensión analítica de lo social que atraviesa, permea y confiere sentido a la totalidad de las prácticas sociales.

Consideraciones críticas

La asimilación de la cultura a la ideología sólo fue posible desde el momento en que esta última comenzó a adquirir un sentido extensivo (y no particular y peyorativo) que le permitiera abarcar prácticamente todo el campo del simbolismo y de la significación. Esta concepción extensiva, contrapuesta a la concepción inicialmente restrictiva (y peyorativa) que encontramos, por ejemplo, en *La ideología alemana* de Marx, cobró vigencia en la tradición marxista principalmente a partir de Gramsci y de Althusser.[83] Por eso los marxistas "ortodoxos" que siguen aferrados a concepciones restrictivas de la ideología prefieren definir la cultura en términos muy semejantes a los de la tradición antropológica, aunque con el aditamento de una referencia explícita al trabajo para marcar, probablemente, su especificidad "materialista": "Cultura es la manera en que los hombres viven y trabajan..."[84]

De todos modos, la tendencia a homologar la cultura a la ideología, al parecer propia del marxismo occidental, representa una contribución de primer orden para el logro de una mayor homogeneidad conceptual en la caracterización de la cultura. En efecto, al igual que la ideología, la cultura se define aquí por referencia a los significados sociales, a los hechos de sentido, a la semiosis social. La cultura ya no se presenta como el "conjunto de todas las cosas, menos la naturale-

[83] Ver al respecto, Eunice R. Durham, *loc. cit.*, p. 78 y ss.

[84] Ver, entre otros, Wolfgang Fritz Haug, "Standpunkt und Perspective Materialistische Kulturtheorie", en Wolfgang Fritz Haug y Kaspar Maase, *Materialistische Kulturtheorie und Alltagskultur*, Argument-Verlag, Berlín, 1980, p. 6 y ss.

za", sino en todo caso como una dimensión precisa de "todas las cosas", incluida la sociedad: la dimensión simbólica o de significación. Y bajo este aspecto, existe un progreso indudable frente a la indiferenciación conceptual que caracterizaba, como hemos visto, a la comprensión antropológica de la cultura.

Constituye también una contribución sustancial la referencia explícita a las "amarras sociales" de la cultura, como son la estructura de clases y la desigual distribución del poder que determinan, según los marxistas, la configuración contradictoria y conflictiva de los fenómenos culturales en las diversas formaciones sociales. Este enfoque materialista permite eludir, por una parte, el idealismo que inficiona la mayor parte de las concepciones culturalistas y, por otra, visualizar el terreno de la cultura, ya no como una superficie llana y nivelada sino como un paisaje discontinuo y fracturado por las luchas sociales. En la perspectiva marxista, la cultura es siempre un campo de batalla y a la vez el objetivo estratégico de esa batalla.

Pero el logro de estas ventajas parece haber corrido parejo con la pérdida del carácter ubicuo y "total" de la cultura, como lo había dejado establecido la tradición antropológica. Porque resulta que el marxismo tiende a "localizar" los hechos culturales dentro de una topología social precisa: la superestructura.

La responsabilidad de esta tendencia "topológica" debe imputarse entonces a la tópica infraestructura-superestructura, convertida en una especie de evidencia dentro de las corrientes marxistas. Debe reconocerse que esta metáfora arquitectónica ha desempeñado un papel decisivo en la lucha contra las grandes filosofías idealistas del siglo pasado. Pero ha terminado por convertirse en un "obstáculo epistemológico" para la comprensión de la relación entre sociedad y sentido, entre producción material y semiosis, entre economía y cultura.

Sobre todo en sus versiones más mecanicistas, la metáfora en cuestión presupone la oposición dualista entre realidad y pensamiento, y sugiere un esquema topológico de la sociedad que aparece constituida por niveles o estratos jerarquizados. El nivel privilegiado sería el de la producción material —la infraestructura—, mientras que los niveles de la superestructura serían secundarios, derivados y casi inesenciales. Lo cultural queda alojado, por supuesto, en la superestructura, como si la realidad de la base social escapara a la cultura, o como si los hechos culturales estuvieran simplemente superpuestos o sobreañadidos a "lo real".

Ahora bien, "lo cultural como conjunto de esquemas interpretativos desconectados de la práctica social, lo cultural como superestructura inofensiva, secunda-

ria y derivada, es precisamente lo cultural visto e instituido por el capitalismo", dice con razón Jean-Paul Willaime.[85]

Dentro de la tradición marxista, sólo Gramsci parece haberse percatado con suficiente lucidez de las implicaciones mecanicistas de la célebre metáfora. De ahí sus esfuerzos por reabsorber el dualismo que le es inherente en la unidad orgánica de su "bloque histórico". Estos esfuerzos, sin embargo, quedaron truncos y no fueron debidamente prolongados por su posteridad intelectual.

[85] Jean-Paul Willaime, "L'opposition des infrastructures et des superstructures: une critique", en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXI, 1976, p. 322.

La concepción simbólica de la cultura

La cultura como proceso simbólico

A la luz de la revisión crítica realizada se impone la necesidad de una relaboración teórica que permita superar las limitaciones más patentes del discurso antropológico y marxista sobre la cultura, sin perder por el camino sus contribuciones más fecundas.

El problema fundamental que nos preocupa puede formularse de este modo: ¿es posible conferir un referente más homogéneo y específico al concepto de cultura, sin abandonar la "concepción total" que la hacía coextensiva a la sociedad? ¿Se puede sostener al mismo tiempo que la cultura es coextensiva a la sociedad, pero distinta de ella?

La tesis central que va a servirnos como punto de partida puede formularse así: es posible identificar un campo específico y relativamente homogéneo asignable a la cultura, si definimos a ésta por referencia a los procesos simbólicos de la sociedad. Es lo que llamaremos, con Clifford Geertz y John B. Thompson,[86] la "concepción simbólica" o "semiótica" de la cultura. La cultura tendría que concebirse entonces, al menos en primera instancia, como el conjunto de hechos simbólicos presentes en una sociedad. O, más precisamente, como la organización social del sentido, como pautas de significados "históricamente transmitidos y encarnados en formas simbólicas, en virtud de las cuales los individuos se co-

[86] Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1992; John B. Thompson, *Ideología y cultura moderna*, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México (1990). 1998.

munican entre sí y comparten sus experiencias, concepciones y creencias".[87] Y si quisiéramos subrayar la referencia etimológica a su analogante principal, la *agricultura*, habría que decir que la cultura es la acción y el efecto de "cultivar" simbólicamente la naturaleza interior y exterior a la especie humana,[88] haciéndola fructificar en complejos sistemas de signos que organizan, modelan y confieren sentido a la totalidad de las prácticas sociales.

Pero ¿qué es lo simbólico?

En el sentido extensivo con que aquí lo asumimos, siguiendo a Geertz, lo simbólico es el mundo de las representaciones sociales materializadas en formas sensibles, también llamadas "formas simbólicas", y que pueden ser expresiones, artefactos, acciones, acontecimientos y alguna cualidad o relación. En efecto, todo puede servir como soporte simbólico de significados culturales: no sólo la cadena fónica o la escritura sino también los modos de comportamiento, prácticas sociales, usos y costumbres, vestido, alimentación, vivienda, objetos y artefactos, la organización del espacio y del tiempo en ciclos festivos, etcétera.

En consecuencia, lo simbólico recubre el vasto conjunto de los procesos sociales de significación y comunicación. Este conjunto puede desglosarse, a su vez, en tres grandes problemáticas:

1) La problemática de los códigos sociales, que pueden entenderse ya sea como sistemas articulatorios de símbolos en diferentes niveles, ya sea como reglas que determinan las posibles articulaciones o combinaciones entre los mismos en el contexto apropiado.[89]

[87] ¿Quién no recuerda el famoso pasaje donde Clifford Geertz describe la cultura como una "telaraña de significados"?: "Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en telarañas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser, por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones" (*op. cit.*, p. 20).

[88] "Es necesario distinguir en la naturaleza dos modalidades cuya irreductible diversidad frecuentemente se ignora: una naturaleza interna a la especie humana, de la cual nos valemos y sobre la cual operamos en la procreación, y una naturaleza externa, de la cual nos valemos y sobre la cual operamos en el trabajo fabril, mientras que el operar sígnico (lenguaje-conciencia) se ejercita no sólo sobre ambas especies de naturaleza [...] sino también sobre toda forma de práctica social y sobre sí mismo". Alberto M. Cirese, *Segnicità, fabrilità, procreazione. Apunti etnoantropologici*, Centro Informazione Stampa Universitaria (CISU), Roma, 1984, p. 64.

[89] El presupuesto es que no puede existir producción de sentido ni comunicación sin códigos socialmente compartidos. La noción de código implica, por un lado, la de convención o acuerdo social y, por otro, la de un sistema regido por reglas de interacción comunicativa (Umberto Eco).

2) La problemática de la producción del sentido y, por tanto, de ideas, representaciones y visiones del mundo, tanto en el pasado (para dar cabida a las representaciones ya cristalizadas en forma de preconstruidos culturales o de "capital simbólico"), como en el presente (para abarcar también los procesos de actualización, de invención o de innovación de valores simbólicos).

3) La problemática de la interpretación o del reconocimiento, que permite comprender la cultura también como "gramática de reconocimiento" o de "interconocimiento" social.[90] Si adoptamos este punto de vista, la cultura podría ser

---

Wendy Leeds-Hurwitz lo define como "repertorio de signos, incluidas las reglas de su organización y de su uso", y lo clasifica en tres grandes tipos: códigos lógicos, estéticos y sociales. Desde esta perspectiva, la cultura puede definirse como "repertorio de códigos" presentes en un determinado grupo o sociedad. (*Semiotics and Communication*, Lawrence Erlbaum Associates, Hove y Londres, 1993, pp. 51-73.)

Puede encontrarse una discusión amplia e inteligente sobre la problemática de los códigos, en Umberto Eco, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Giulio Einaudi Editore, Turín, 1984, p. 255 y ss. Dice este autor, respondiendo a las intenciones iconoclastas de los post-estructuralistas: "Hablar de códigos significa considerar la cultura como hecha de interacción regulada; y el arte, la lengua, las manufacturas y la misma percepción como fenómenos de interacción colectiva regidos por leyes explicitables. La vida cultural ya no es vista como creación absolutamente libre, producto y objeto de intuiciones místicas, lugar de lo inefable, pura emanación de energía creadora o teatro de una representación dionisiaca regida por fuerzas que la preceden y sobre las cuales no tiene control. La vida de la cultura es la vida de textos regidos por leyes intertextuales, en los que todo lo 'ya dicho' opera como posible regla" (p. 300).

Finalmente, según Roman Jakobson, "resulta imposible la comunicación sin un mínimo de lo que los teóricos de la información [...], llaman 'posibilidades preconcebidas y representaciones prefabricadas' ", es decir, sin un mínimo de códigos. *Cf. Ensayos de lingüística general*, Seix Barral, Barcelona, 1981, p. 20.

[90] Esta triple problemática se infiere de la definición del signo, como la propuesta por Peirce, por ejemplo: "Un signo, o representamen, es algo que, para alguien, representa o se refiere a algo en algún aspecto o carácter. Se dirige a alguien, esto es, crea en la mente de esa persona un signo equivalente, o, tal vez, un signo más desarrollado. Este signo creado es lo que yo llamo el *interpretante* del primer signo. El signo está en lugar de algo, su *objeto*. Está en lugar de ese objeto, no en todos los aspectos, sino sólo con referencia a una suerte de idea, que a veces he llamado *fundamento* del representamen". Charles Sanders Peirce, *La ciencia de la semiótica*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1974, p. 22.

Por lo tanto, en toda semiosis (o proceso social de producción de signos) habrá por lo menos tres momentos importantes: un código, la producción de significados con base en dicho código, y un intérprete humano (real o posible) capaz de reconocer el signo producido, reproduciéndolo en forma de un signo equivalente (interpretante).

definida como el interjuego de las interpretaciones consolidadas o innovadoras presentes en una determinada sociedad.

Esta triple problemática de la significación-comunicación se convierte también, por definición, en la triple problemática de la cultura.

Respecto de lo simbólico así definido cabe formular algunas observaciones importantes.

La primera se refiere a que no se le puede tratar como un ingrediente o como mera parte integrante de la vida social sino como una dimensión constitutiva de todas las prácticas sociales, de toda la vida social. En efecto, ninguna forma de vida o de organización social podría concebirse sin esta dimensión simbólica, sin la

---

Según Peirce, la división tricotómica fundamental de los signos es la que los clasifica en iconos, índices y símbolos. *Grosso modo*, un icono es un signo que representa a su objeto en virtud de alguna propiedad que lo haga de algún modo similar a dicho objeto (v. gr., una pintura); un índice es un signo que tiene una relación real con su objeto (v. gr., los síntomas de una enfermedad); y los símbolos son signos puramente convencionales. *Cf. op. cit.*, pp. 30-31, 46-62.

Según Umberto Eco, la definición de signo elaborada por Peirce es más extensiva que la de Saussure, porque no establece como condición necesaria que el signo sea emitido intencionalmente por un emisor actual y producido artificialmente. Por lo tanto, pueden considerarse también como signos los indicios (v. gr., los síntomas meteorológicos) y los comportamientos humanos no intencionalmente comunicativos de los que un intérprete eventual pueda inferir algo. Por lo demás, "admitir los síntomas como procesos semióticos no significa desconvencionalizar la semiótica para interpretarla como una teoría del lenguaje de Dios o del ser. Solamente quiere decir que existen convenciones interpretativas (y, en consecuencia, un código) incluso en la manera en que intentamos descifrar los fenómenos naturales como si fueran signos que comunican algo. En realidad, la cultura ha seleccionado algunos fenómenos y los ha institucionalizado como signos a partir del momento en que, por circunstancias apropiadas, comunican algo. Esta perspectiva de Peirce permite resolver en términos semióticos incluso la teoría del significado perceptivo de los fenómenos naturales [...]" Umberto Eco, *La estructura ausente*, Editorial Lumen, Barcelona, 1978a, pp. 30-31.

Se infiere de todo esto que "sólo el destinatario humano es la garantía metodológica (y no empírica) de la existencia de la significación o, lo que es lo mismo, de la existencia de una función semiótica establecida por un código". Umberto Eco, *Tratado de semiótica general*, Editorial Nueva Imagen/Lumen, México, 1978b, pp. 46-47.

La teoría lévistraussiana del símbolo y su utilización en antropología se encuentra en la ya citada "Introducción a la obra de Marcel Mauss". Véase una exposición y una crítica de esta teoría, en Vincent Descombes, "L'equivoque du symbolique", en *Confrontation*, *Cahiers* 3, primavera de 1980, pp. 77-95.

Pero la obra clásica sobre el símbolo en perspectiva lingüística y antropológica es la de Edmond Ortigues, *Le discours et le symbole*, Aubier, París, 1962.

semiosis social. El antropólogo francés Marc Augé ha formulado muy claramente este problema: "Se trata [...], de repensar las consecuencias de una verdad evidente, demasiado evidente quizá como para que nos percatáramos claramente de ella. Las grandes líneas de la organización económica, social o política son objeto de representaciones a igual título que la organización religiosa; o más exactamente, la organización no existe antes de ser representada; tampoco hay razón para pensar que una organización represente a otra, y que la verdad de un "nivel", según el lenguaje de las metáforas verticales, se halle situada en otro nivel".[91]

Las consecuencias de esta manera de plantear las cosas son claras, sobre todo respecto de ciertas versiones mecanicistas del marxismo: caen los compartimentos estancos y explotan los casilleros. Lo simbólico cultural no constituye estrictamente hablando una "superestructura", porque "sin producción social de sentido no habría ni mercancía ni capital ni plusvalía".[92]

Por consiguiente, podemos seguir sosteniendo el carácter ubicuo y totalizador de la cultura: ésta se encuentra "en todas las manifestaciones de la vida individual y colectiva", como decía Gramsci. En efecto, la dimensión simbólica está en todas partes: "verbalizada en el discurso; cristalizada en el mito, en el rito y en el dogma; incorporada a los artefactos, a los gestos y a la postura corporal [...]"[93]

La segunda observación se refiere a lo siguiente: la realidad del símbolo no se agota en su función de signo sino que abarca también los diferentes empleos que, por mediación de la significación, hacen de él los usuarios para actuar sobre el mundo y transformarlo en función de sus intereses. Dicho de otro modo: el símbolo y, por lo tanto, la cultura, no es solamente un significado producido para ser descifrado como un "texto" sino también un instrumento de intervención sobre el mundo y un dispositivo de poder.

Esta observación pretende relativizar la posición de quienes, fascinados por el modelo lingüístico, conciben la cultura sólo "como un lenguaje". Porque habría que decir también, prolongando la lógica de la metáfora, que la cultura "es como el trabajo". En efecto, "así como los bienes materiales que resultan del trabajo social encierran un trabajo muerto que sólo puede ser reincorporado a la actividad productiva a través de un trabajo vivo, así también los sistemas simbólicos forman parte de la cultura en la medida en que son constantemente utilizados

[91] Marc Augé, *Théorie des pouvoirs et idéologie*, Herman, París, 1975, p. XIX.

[92] Eliseo Verón, "Sémiosis de l'idéologique et du pouvoir", en *Communications*, núm. 28, 1978, p. 17.

[93] Eunice R. Durham, *loc. cit.*, p. 73.

como instrumento de ordenamiento de la conducta colectiva, esto es, en la medida en que son absorbidos y recreados por las prácticas sociales".[94] En conclusión, los sistemas simbólicos son al mismo tiempo representaciones ("modelos de") y orientaciones para la acción ("modelos para"), según la expresión de Clifford Geertz.[95]

La tercera observación se refiere a que, a pesar de constituir sólo una dimensión analítica de las prácticas sociales (y, por lo tanto, del sistema social), la cultura entendida como repertorio de hechos simbólicos manifiesta una relativa autonomía y también una relativa coherencia.[96]

Lo primero, por dos razones: 1) porque responde, por definición, a la lógica de una estructura simbólica, entendida saussurianamente como "sistema de oposiciones y diferencias", muy distinta de los principios estructurantes de carácter económico, político, geográfico, etcétera, que también determinan las prácticas;[97] 2) porque el significado de un símbolo frecuentemente desborda el contexto particular donde aparece, y remite a otros contextos.[98]

Lo segundo deriva de algún modo de lo anterior, porque si la cultura se rige por una lógica semiótica propia, entonces forzosamente tiene que estar dotada de cierta coherencia, por lo menos en sentido saussuriano, es decir, en cuanto "sistema de oposiciones y diferencias". Pero hay otro argumento adicional: las prácticas culturales se concentran, por lo general, en torno a nudos institucionales poderosos, como el Estado, las iglesias, las corporaciones y los *mass media*, actores culturales también dedicados a administrar y organizar sentidos. Hay que advertir que estas grandes instituciones (o aparatos), generalmente centralizadas y

[94] *Ibid.*, pp. 74-75.

[95] Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas, op. cit.*, p. 91.

[96] Los argumentos han sido tomados del ya citado trabajo de William H. Sewell, "The Concept(s) of Culture", en *op. cit.*, p. 48 y ss., y responden a la crítica de cierto número de autores que, partiendo de la idea de que la cultura debe estudiarse más bien como prácticas simbólicas dispersas y descentradas, y no como "estructuras" dotadas de coherencia, afirman que los "mundos culturales concretos" están plagados de contradicciones, débilmente integrados, muchas veces son cuestionados, están sujetos a continuos cambios y carecen de fronteras claramente delimitadas. Véase, por ejemplo, la teoría de la cultura como "caja de herramientas", en Ann Swidler, "Culture in Action: Symbols and Strategies", *American Sociological Review*, núm. 51, 1984, pp. 273-286.

[97] De donde se sigue que las redes de relaciones simbólicas no son isomorfas con las redes de relaciones económicas, políticas, demográficas, etcétera.

[98] Por ejemplo, el símbolo de la maternidad, que significa protección, cuidado y amparo, es casi universal y desborda cualquier contexto particular.

económicamente poderosas, no buscan la uniformidad cultural sino sólo la administración y organización de las diferencias, mediante operaciones como la hegemonización, la jerarquización, la marginalización y la exclusión de determinadas manifestaciones culturales. De este modo, introducen cierto orden y, por consiguiente, cierta coherencia dentro de la pluralidad cultural que caracteriza a las sociedades modernas. De aquí resulta una especie de mapa cultural, donde impositivamente se asigna un lugar a todos y cada uno de los actores sociales. Las culturas etiquetadas, por ejemplo, como "minoritarias", "étnicas" o "marginales" pueden criticar la imposición de dicho mapa cultural e incluso resistirse a aceptarlo, pero el solo hecho de hacerlo implica reconocerlo y también reconocer la centralidad de la cultura dominante que lo diseña.

Las observaciones precedentes recogen, en su conjunto, la antigua convicción antropológica de que la "naturaleza humana", contrariamente a la animal, carece de orientaciones intrínsecas genéticamente programadas para modelar el comportamiento. En el hombre, esa función orientadora, de la que depende incluso la sobrevivencia de la especie, se confía a sistemas de símbolos socialmente construidos.[99]

¿Objeto de una disciplina o campo transdisciplinario de estudios?

El enfoque simbólico de la cultura ha suscitado un notable consenso entre autores procedentes de disciplinas y horizontes teóricos muy diversos. "Toda la variedad de las demarcaciones existentes entre la cultura y la no cultura —dice, por ejemplo, Lotman— se reduce en esencia a esto: sobre el fondo de la no cultura, la cultura interviene como un sistema de signos. En concreto, cada vez que hablemos de los rasgos distintivos de la cultura como 'artificial' (en oposición a 'innato'), 'convencional' (en oposición a 'natural' o 'absoluto'), 'capacidad de condensar la experiencia humana' (en oposición a 'estado originario de la naturaleza'), nos enfrentaremos con diferentes aspectos de la esencia sígnica de la cultura". Por eso "es indicativo cómo el sucederse de las culturas (especialmente en épocas de cambios sociales) va acompañado de una decidida elevación de la semioticidad del comportamiento [...]"[100] Umberto Eco, por su parte, afirma que la semiosis "es el resultado de la humanización del mundo por parte de la cultura. Dentro de la cultura cualquier entidad se convierte en un fenómeno semió-

[99] Eunice R. Durham, *loc. cit.*, p. 72.
[100] J.M. Lotman, *Semiótica de la cultura*, Editorial Cátedra, Madrid, 1979, p. 68.

tico y las leyes de la comunicación son las leyes de la cultura. Así, la cultura puede estudiarse por completo desde un ángulo semiótico y a la vez la semiótica es una disciplina que debe ocuparse de la totalidad de la vida social".[101]

Por otra parte, la concepción propuesta parece responder cabalmente a la preocupación de fondo que condujo, en la tradición antropológica, a la adopción y elaboración del concepto de cultura. Eunice R. Durham ha formulado esa preocupación de fondo en los siguientes términos: ¿cuál es el significado de las costumbres extrañas y aparentemente incomprensibles observadas en sociedades diferentes a la nuestra?"[102]

Pero al definir la cultura en los términos señalados, no se ha determinado el objeto de una disciplina que imponga un solo método o un modelo unificado de investigación (como ha sido la pretensión inicial de la antropología cultural norteamericana), sino se ha circunscrito apenas un vasto campo de fenómenos —relativamente homogeneizado por el coeficiente simbólico— abierto a diferentes disciplinas y a diferentes modos de aprehensión.[103]

De hecho, la cultura ha sido abordada como código o sistema de reglas por la antropología estructural; como ideología y concepción del mundo por la tradición marxista; como "sistema cognitivo y evaluativo" por algunos exponentes de la demología italiana de inspiración gramsciana; como "modelo" o "pauta de comportamiento" por los culturalistas; como "esquemas interiorizados de percepción, de valoración y de acción" por la sociología de Bourdieu; y, en fin, como "sistema modelante secundario", susceptible de tipologización, por la semiótica soviética de la cultura.

Pese a su evidente diversidad, todos estos enfoques tienen en común el reconocimiento de la naturaleza semiótica de la cultura, y por eso no son excluyentes sino complementarios entre sí.

[101] Umberto Eco, "Social Life as a Sign System", en D. Robey (ed.), *Structuralism: An Introduction*, Clarendon, Oxford. 1973, p. 110. Sobre la definición semiótica de la cultura, véase también, Umberto Eco, *Tratado de semiótica general*, *op. cit.*, pp. 57-66.

[102] Eunice R. Durhamn, *loc. cit.*, p. 71 y ss.

[103] Todavía en los años setenta, momento de gloria de Clifford Geertz, el estudio de la cultura parecía ser un monopolio de la antropología. Pero en los ochenta y noventa el interés por la cultura se manifestó en la mayor parte de las disciplinas sociales (ciencias políticas, historia, sociología, estudios literarios, etcétera), hasta el punto de que se llegó a hablar del "giro cultural" (*Cultural Turn*) en las ciencias sociales. La razón estriba en que la cultura, como también la comunicación, de la que es indisociable, se halla situada en la encrucijada de todas las disciplinas que se ocupan de la sociedad.

Nosotros preferimos abordar la cultura, con Eunice Durham,[104] desde una perspectiva dinámica, como un proceso que interrelaciona los diferentes aspectos arriba señalados, que en realidad corresponden a diferentes momentos analíticamente separables de un mismo proceso de significación. La cultura podría definirse, entonces, como el proceso de continua producción, actualización y transformación de modelos simbólicos (en su doble acepción de representación y de orientación para la acción) a través de la práctica individual y colectiva, en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados. De este modo hemos hecho aterrizar nuestra definición abstracta y categorial de la cultura (como repertorio de hechos simbólicos contrapuesto a la naturaleza y a la "no cultura"), al nivel de lo que William Sewell denomina "mundos concretos y bien delimitados" de saberes, valores, creencias y prácticas, por los que una cultura particular (musulmana, afroamericana, cultura de la clase media urbana, etcétera) se contrapone a otras.

Transversalidad de la cultura

Pero aquí surge una temible dificultad. Así entendida, la cultura exhibe como primera propiedad la transversalidad, es decir, se nos presenta como ubicua, como una sustancia inasible, resistente a ser confinada en un sector delimitado de la vida social. Como dice Michel Bassand, "ella penetra todos los aspectos de la sociedad, de la economía a la política, de la alimentación a la sexualidad, de las artes a la tecnología, de la salud a la religión".[105] La cultura está presente en el mundo del trabajo, en el tiempo libre, en la vida familiar, en la cúspide y en la base de la jerarquía social, y en las innumerables relaciones interpersonales que constituyen el terreno propio de toda colectividad.

Ahora bien, ¿cómo se puede afrontar, desde el punto de vista de la experiencia y de la investigación científica, una realidad tan vasta y oceánica que parece coextensiva a la sociedad global? ¿Cómo se puede asir lo que no parece ser más que una "dimensión analítica de todas las prácticas sociales"?[106] O dicho de otro modo, ¿cómo podemos pensar la cultura en su conjunto?

[104] "Contrariamente a Geertz, referimos el concepto de cultura menos a los modelos que a su proceso de continua producción, utilización y transformación en la práctica colectiva". Eunice R. Durham, *loc. cit.*, p. 75.

[105] Michel Bassand, *L'identité régionale*, Éditions Georgi, Saint Saphorin, Suiza, 1981, p. 9.

[106] Robert Wuthnow, *Meaning and Moral Order*, University of California Press, Berkeley, 1987.

Si comenzamos por la experiencia cultural, existe una tesis según la cual nunca podemos experimentar simultánea o sucesivamente la totalidad de los artefactos simbólicos que constituyen la cultura de nuestros diferentes grupos de pertenencia o de referencia, sino sólo fragmentos limitados del mismo, llamados "textos culturales" por Brummet.[107] Un "texto cultural" sería un conjunto limitado de signos o símbolos relacionados entre sí en virtud de que todos sus significados contribuyen a producir los mismos efectos o tienden a desempeñar las mismas funciones. Un libro constituye, por supuesto, un texto. Pero también un partido de futbol, ya que todos los signos que observamos en él contribuyen a producir ciertos efectos como el relajamiento, el entusiasmo, la exaltación, la identificación pasional con uno de los equipos, etcétera. Esta manera de enfocar las cosas ha llevado a analizar, desde el punto de vista retórico, ciertos aspectos fragmentarios de la cultura popular —en el sentido mass-mediático, pero no marxista del término— como el deporte televisado, la frecuentación de los grandes centros comerciales y ciertas películas que tematizan conflictos raciales en los Estados Unidos, metonimizándolos por referencia a ciertos acontecimientos puntuales generalmente trágicos o dramáticos.[108] En efecto, la metonimia[109] es una figura retórica que desborda el campo literario y se verifica también en los "textos culturales". Respecto de éstos, su función principal sería la condensación de una problemática compleja y abstracta en ciertos hechos concretos e impactantes, permitiendo, en consecuencia, la participación y el involucramiento de la gente en dicha problemática. Un ejemplo reciente de metonimización en México sería la masacre de Chenalhó,[110] presentada en los medios como condensación y concreción ejemplar de todo el conflicto chiapaneco. La presentación vívida de dicha tragedia en los medios televisivos permitió una movilización general en el país y en el extranjero que no hubiera logrado la difusión del mejor análisis sociológico o antropológico sobre la compleja problemática chiapaneca.

[107] Barry Brummett, *Rhetoric in Popular Culture*, St. Martin's Pres, Nueva York, 1994.

[108] *Ibid.*, pp. 157-178.

[109] La metonimia, que representa una especie de economía del lenguaje, es una figura retórica por la que se toma la parte por el todo, o el caso particular por la categoría general. Así, por ejemplo, la lírica amorosa metonimiza frecuentemente a la mujer amada por la sola mención de sus ojos: *Ojos bellos y serenos/si de un dulce mirar sois alabados...*

[110] Se trata del asesinato masivo de cuarenta y seis indígenas chiapanecos, la mayoría de ellos mujeres y niños, por parte de grupos paramilitares apoyados por las autoridades locales, el 22 de diciembre de 1997.

Otra manera de acercarse a la cultura sería abordarla sectorialmente. En efecto, las sociedades modernas se caracterizan por la diferenciación creciente, en razón de la división técnica y social del trabajo. La consecuencia inmediatamente observable de este proceso ha sido la delimitación de la realidad social en sectores que tienden a autonomizarse. Como era de esperarse, la cultura ha seguido el mismo camino. Así, a las disciplinas tradicionales como la pintura, escultura, arquitectura, teatro, danza, literatura, religión, música y cine, se han añadido nuevos sectores como el del patrimonio, el deporte, la fotografía, los *media*, los entretenimientos y la ciencia, entre otros.

En resumen: la sectorización de la cultura ha sido inmensa. Cada uno de los sectores tiende a convertirse en un universo autónomo, controlado por especialistas y dedicado a la producción de un sistema de bienes culturales. Al interior de cada sector se opera, a su vez, una intensa división del trabajo. Una de las explicaciones de esta diferenciación reside en la búsqueda de eficacia y productividad que caracteriza a las sociedades contemporáneas.

Cada época y cada sociedad jerarquiza estos sectores. Así, por ejemplo, no cabe la menor duda de que en los años ochenta y noventa, la ciencia, los *media* y los entretenimientos dominaban la escena cultural en los países industrializados.

Las investigaciones que han abordado la cultura bajo el ángulo sectorial son innumerables e inabarcables. Y tampoco han faltado encuestas que evalúen simultáneamente la diferenciación y la jerarquización de los sectores culturales en los diferentes países europeos.[111]

Otra manera de abordar el universo de la cultura es el llamado "enfoque dinámico". En efecto, todos y cada uno de los sectores culturales pueden dividirse, a su vez, en cinco procesos que frecuentemente se articulan entre sí de manera muy estrecha: 1) la creación de obras culturales (artesanales, artísticas, científicas, literarias, etcétera); 2) la crítica, que desempeña, de hecho, un papel de legitimación; 3) la conservación de las obras bajo múltiples formas (bibliotecas, archivos, museos, etcétera; 4) la educación, la difusión de las obras culturales y las prácticas de animación; 5) el consumo sociocultural o los modos de vida.

Ocurre frecuentemente que algunos de estos procesos también se autonomicen. Así, por ejemplo, la educación se ha autonomizado a tal grado que se ha perdido de vista su vinculación con la transmisión de la cultura. Los museos son otro ejemplo de un proceso cultural que tiende a autonomizarse.

[111] Michel Bassand, *Culture et régions d'Europe*, Presses Polytechniques et Universitaires Romandes, Lausana, 1990, p. 129 y ss.

La diferenciación de la cultura en sectores suscita competencias, rivalidades y conflictos entre los actores de los diversos sectores. Lo mismo cabe afirmar de los actores que se definen en función de los procesos arriba mencionados. El ejemplo clásico es el conflicto entre el escultor que pretende erigir un monumento municipal de estilo vanguardista o "posmoderno", y el gran público que lo rechaza tildándolo de extravagante y feo.

Por último, se puede abordar el universo de la cultura estratificándolo según la estructura de clases, bajo el supuesto de que la desigualdad social genera una desigual distribución del poder que, a su vez, condiciona diferentes configuraciones o desniveles ideológico-culturales. Se trata de un enfoque tradicional dentro de las diferentes corrientes neomarxistas que contraponen, *grosso modo*, las culturas dominantes, "legítimas" o hegemónicas a las culturas populares o subalternas. Muchos autores sitúan entre ambos niveles una cultura intermedia o clasemediera que sería, por definición, una cultura pretenciosa. Los trabajos de Bourdieu en Francia,[112] de Murdock y Golding en Inglaterra,[113] y los de la demología italiana[114] ilustran muy bien la pertinencia y fecundidad de este modelo de análisis.

Sin embargo, este enfoque, heredado del siglo XIX, ha sido violentamente cuestionado en nuestros días por los teóricos de la posmodernidad y los de la "cultura popular", entendida en sentido americano, es decir, en términos de cultura de masas.[115] Estos autores alegan que las sociedades modernas o posmodernas tienden a la universalización de la *middleclass* y a la abolición de las diferencias cualitativas en una cultura tendencialmente homogeneizada por los *mass-media*. En otras palabras, estaríamos presenciando la muerte de las culturas étnicas y campesinas tradicionales, así como también de la cultura obrera.

Basta con enunciar estas tesis —la reducción de las desigualdades y homologación de la cultura hacia un nivel medio— en un contexto como el de México o de América Latina neoliberal, para percatarse de su carácter especulativo y de su escandalosa inadecuación.

[112] Pierre Bourdieu, *La distinción*, *op. cit.*; *idem*, *Les règles de l'art*, Éditions du Seuil, París, 1992.
[113] G. Murdock y P. Golding, "Capitalism, Communication and Class Relations", en J. Curran, M. Gurevitch y J. Woollacott (eds.), *Mass Communication and Society*, Edward Arnold, Londres, 1977.
[114] Alberto M. Cirese, *Cultura egemonica e culture subalterne*, *op. cit.*
[115] Dominic Strinati, *Popular Culture*, Routledge, Nueva York, 1996, pp. 130-175; Chandra Mukerji y Michael Schudson, *Rethinking Popular Culture*, University of California Press, California, 1991.

Pese a todo este criticismo, autores que sí se apoyan en referentes empíricos, como Olivier Donnat,[116] reconocen que la sociología de la cultura sigue estando muy marcada por las nociones de "cultura cultivada", "cultura media" y "cultura popular". Este autor ha podido comprobar que "las sucesivas encuestas escalonadas en el tiempo demuestran una tras otra, y de manera siempre consistente, que los comportamientos culturales siguen correlacionándose muy fuertemente con las posiciones y las trayectorias sociales, y, de modo particular, con el capital cultural".[117] Por lo que toca específicamente a México, la primera encuesta nacional sobre las ofertas culturales y su público, recientemente realizada por la Universidad de Colima,[118] permite comprobar exactamente lo mismo.

Por lo demás, el enfoque neomarxista en el estudio de las culturas, lejos de agotarse, ha cobrado nuevos bríos particularmente en Inglaterra, donde a partir de los años setenta existe una escuela de "estudios culturales" de inspiración gramsciana desarrollada en torno a la Universidad de Birminghan.

Llama la atención la actualidad de Gramsci en el ámbito anglosajón. Incluso en nuestros días hay autores que preconizan un retorno a Gramsci para remediar lo que consideran "crisis de paradigma" en los estudios culturales contemporáneos. Tal es la posición, entre otros, de Mc Robbie.[119] Y un autor más reciente, J Storey,[120] afirma que tal es también, más o menos, su posición: "Todavía quiero creer —dice— que la teoría de la hegemonía es adecuada para la mayor parte de las tareas que se proponen los estudios culturales y el estudio de la cultura popular".[121]

La razón de esta persistente fascinación por Gramsci radica, a nuestro modo de ver, en tres aspectos:

1) Gramsci proporciona una versión no determinista ni economicista del marxismo, sin dejar de subrayar la influencia ejercida por la producción material de las formas simbólicas (v. gr., de los *mass-media*) y por las relaciones económicas dentro de las que dicha producción tiene lugar; 2) Gramsci ofrece una teo-

[116] Olivier Donnat, *Les français face à la culture*, La Découverte, París, 1994.

[117] *Ibid.*, p. 9.

[118] Jorge González y Ma. Guadalupe Chávez, *La cultura en México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta)/Universidad de Colima, México, 1996.

[119] A. Mc Robbie, "New Times in Cultural Studies", en *New Formation*, Spring Issue, 1991.

[120] J. Storey, *An Introductory Guide to Cultural Theory and Popular Culture*, Harvester Wheatsheaf, Nueva York y Londres, 1993, pp. 199-200.

[121] *Ibid.*, pp. 199-200.

ría de la hegemonía que permite pensar la relación entre poder, conflicto y cultura, esto es, entre la desigual distribución del poder y los desniveles en el plano de la ideología, de la cultura y de la conciencia; 3) Gramsci presenta una teoría de las superestructuras que reconoce la autonomía y la importancia de la cultura en las luchas sociales, pero sin exagerar dicha autonomía e importancia a la manera culturalista.

Por supuesto, para los neomarxistas anglosajones y europeos la división de clases no es la única forma de división social. En las sociedades modernas fuertemente urbanizadas se le sobreimprimen, por ejemplo, la diferenciación entre generaciones y la división de género, como lo demuestran, por un lado, la emergencia de una cultura juvenil transclasista centrada en la música, la valorización del cuerpo y la fascinación por la imagen y la emoción visual;[122] y, por otro, la aparición de una crítica feminista de la cultura que denuncia la "aniquilación simbólica" de la mujer no sólo en la cultura de masas dominada por el patriarcalismo sino también en los mismos estudios culturales.[123]

La interiorización de la cultura

Este es el momento de introducir una distinción estratégica que muchos debates sobre la cultura pasan inexplicablemente por alto. Se trata de la distinción entre formas interiorizadas y formas objetivadas de la cultura. O, en palabras de Bourdieu,[124] entre "formas simbólicas" y estructuras mentales interiorizadas, por un lado, y símbolos objetivados bajo forma de prácticas rituales y de objetos cotidianos, religiosos, artísticos, etcétera, por otro. En efecto, la concepción semiótica de la cultura nos obliga a vincular los modelos simbólicos a los actores que los incorporan subjetivamente ("modelos de") y los expresan en sus prácticas ("modelos para"), bajo el supuesto de que "no existe cultura sin actores ni actores sin cultura". Más aún, nos obliga a considerar la cultura preferentemente desde la perspectiva de los sujetos y no de las cosas; bajo sus formas interiorizadas y no bajo sus formas objetivadas. O dicho de otro modo: la cultura es, antes que na-

[122] Donnat, *Les français face à la culture, op. cit.*, pp. 359-362.
[123] G. Tuchman, "The Simbolic Annihilation of Women by Mass Media", en S. Cohen y J. Young (eds.), *The Manufacture of News*, Constable, Londres, 1981; Colin MacCabe (ed.), *High Theory/Low Culture*, Manchester University Press, Manchester, 1986.
[124] Pierre Bourdieu, "Dialogue à propos de l'histoire culturelle", en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 59, 1985, p. 91.

da, *habitus*[125] y cultura-identidad,[126] es decir, cultura actuada y vivida desde el punto de vista de los actores y de sus prácticas. En conclusión: la cultura realmente existente y operante es la cultura que pasa por las experiencias sociales y los "mundos de la vida" de los actores en interacción.[127]

Basta un ejemplo para aclarar la distinción arriba señalada. Cuando hablamos de los diferentes elementos de una indumentaria étnica o regional (v. gr., el huipil, el rebozo, el sarape, el traje de china poblana), de monumentos notables (la *Diana Cazadora* en Ciudad de México, la cabeza de Morelos en la isla de Janitzio, o el monumento al indígena en Campeche), de personalidades míticas (*Cantinflas*, Frida Kahlo, *El Santo*), de bebidas y otros elementos gastronómicos (el tequila Sauza, el mezcal, el mole poblano, el chile, el frijol, el chocolate, los chongos zamoranos), de objetos festivos o costumbristas (el cráneo de azúcar, el papel picado, la piñata, el zempazúchitl), de símbolos religiosos (el Cristo barroco recostado o sentado, la virgen de Guadalupe, el Cristo de Chalma) y de danzas étnicas o regionales (el huapango, las danzas de la Conquista, *La zandunga*), nos estamos refiriendo a formas objetivadas de la cultura popular en México. Pero las representaciones socialmente compartidas, las ideologías, las mentalidades, las actitudes, las creencias y el *stock* de conocimientos propios de un grupo determinado, constituyen formas internalizadas de la cultura, resultantes de la interiorización selectiva y jerarquizada de pautas de significados por parte de los actores sociales.

La cultura objetivada suele ser, de lejos, la más estudiada, por ser fácilmente accesible a la documentación y a la observación etnográficas. En cambio, el estudio de la cultura interiorizada suele ser menos frecuentado, sobre todo en México, por las dificultades teóricas y metodológicas que indudablemente entraña.

125 Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, *op. cit.*, p. 87.

126 Gioia Di Cristoforo Longo, *Identità e cultura*, Edizioni Studium, Roma, 1993, pp. 5-37.

127 Entre *habitus* e instituciones, entre "sentido práctico" y "sentido objetivado" se establece, según Bourdieu, una relación dialéctica. Por un lado, el sentido objetivado en las instituciones, producto de la historia colectiva, produce su "efecto de *habitus* en los individuos sometidos a su influencia mediante procesos sociales de inculcación y de apropiación cultural; y por otro lado el *habitus* opera la reactivación del sentido objetivado en las instituciones: el *habitus* es aquello que permite habitar las instituciones, apropiárselas prácticamente y, por eso mismo, mantenerlas en actividad, en vida y en vigor arrancándolas incesantemente del estado de letra muerta y de lengua muerta; es aquello que permite revivir el sentido depositado en ella pero imponiéndoles las revisiones y las transformaciones que son la contrapartida y la condición de la reactivación". (*Le sens pratique*, *op. cit.*, p. 96.)

En lo que sigue nos ocuparemos sólo de las formas simbólicas interiorizadas, para cuyo estudio disponemos de dos paradigmas principales: el paradigma del *habitus* de Bourdieu,[128] y el de las "representaciones sociales" elaborado por la escuela europea de psicología social liderado por Serge Moscovici,[129] que ha llegado a alcanzar un alto grado de desarrollo teórico y metodológico en nuestros días.

Por falta de espacio, y debido a que los propios cultores del último paradigma consideran que la teoría del *habitus* es en buena parte homologable a la de las representaciones sociales,[130] nos limitaremos a presentar un breve esbozo de esta última teoría.

El concepto de representaciones sociales, por largo tiempo olvidado, procede de la sociología de Durkheim y ha sido recuperado por Serge Moscovici[131] y sus seguidores. Se trata de construcciones sociocognitivas propias del pensamiento ingenuo o del sentido común que pueden definirse como "conjunto de informaciones, creencias, opiniones y actitudes a propósito de un objeto determinado".[132] Constituyen, según Jodelet, "una forma de conocimiento socialmente elaborado y compartido, que tiene una intencionalidad práctica y contribuye a la construcción de una realidad común a un conjunto social".[133]

El presupuesto subyacente a este concepto puede formularse así: "No existe realidad objetiva *a priori*; toda realidad es representada, es decir, apropiada por el grupo, reconstruida en su sistema cognitivo, integrada en su sistema de valores, dependiendo de su historia y del contexto ideológico que lo envuelve. Y esta realidad apropiada y estructurada constituye para el individuo y el grupo la realidad misma".[134]

Conviene advertir que, así entendidas, las representaciones sociales no son un simple reflejo de la realidad sino una organización significante de la misma que depende, a la vez, de circunstancias contingentes y de factores más generales como el contexto social e ideológico, el lugar de los actores sociales en la sociedad, la historia del individuo o del grupo y, en fin, los intereses en juego. En resumen,

[128] Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique, op. cit.*, pp. 174-227; *idem*, *Le sens pratique*, *op. cit.*, p. 87 y ss.

[129] Denise Jodelet (ed.), *Les représentations sociales*, PUF, París, 1989.

[130] W. Doise y A. Palmonari, *L'étude des représentations sociales*, Delachaux et Niestlé, París, 1986, pp. 85-88.

[131] Serge Moscovici, *La psychanalyse, son image, son public*, PUF, París, 1961.

[132] Jean-Claude Abric (ed.), *Pratiques sociales et représentations*, PUF, París, 1994, p. 19.

[133] Denise Jodelet, *Les représentations sociales, op. cit.*, p. 36.

[134] Jean-Claude Abric, *Pratiques sociales...*, *op. cit.*, pp. 12-13.

las representaciones sociales son sistemas cognitivos contextualizados que responden a una doble lógica: la cognitiva y la social.

Serge Moscovici ha identificado algunos de los mecanismos centrales de las representaciones sociales, como la objetivación (esto es, la tendencia a presentar de modo figurativo y concreto lo abstracto) y el anclaje (la tendencia a incorporar lo nuevo dentro de esquemas previamente conocidos). La difusión de las nuevas teorías científicas, como el psicoanálisis, por ejemplo, ponen de manifiesto muy claramente ambos mecanismos.[135]

Sin embargo, la tesis más interesante sostenida hoy por la mayor parte de los autores pertenecientes a esta corriente, es la afirmación del carácter estructurado de las representaciones sociales. Éstas se componen siempre de un núcleo central relativamente consistente, y de una periferia más elástica y movediza que constituye la parte más accesible, vívida y concreta de la representación.[136] Los elementos periféricos están constituidos por estereotipos, creencias e informaciones cuya función principal parece ser la de proteger al núcleo acogiendo, acomodando y absorbiendo en primera instancia las novedades incómodas.

Según los teóricos de la corriente que estamos presentando, el sistema central de las representaciones sociales está ligado a condiciones históricas, sociales e ideológicas más profundas y define los valores más fundamentales del grupo. Además, se caracteriza por la estabilidad y la coherencia, y es relativamente independiente del contexto inmediato.[137] El sistema periférico, en cambio, depende más de contextos inmediatos y específicos, permite adaptarse a las experien-

[135] Los estudios de Moscovici revelan cómo la recepción del psicoanálisis en los círculos católicos implicó, por una parte, la simplificación figurativa de la famosa tópica freudiana, con la elisión muy significativa de uno de sus componentes centrales: la libido; y, por otra, su vinculación a la confesión (como acto terapéutico basado en la palabra) y también a la relación sexual (debido al halo erótico que parece surgir entre el analista y su cliente). Además, socialmente la práctica del psicoanálisis se asocia con ciertas categorías sociales ya conocidas, como los ricos, los artistas, las mujeres y, de modo general, las personas de estructura psíquica débil (véase, Augusto Palmonari y W. Doise, "Caractéristiques des représentations sociales", en W. Doise y A. Palmonari, *L'étude des représentations sociales*, Delachaux et Niestlé, París, 1986, pp. 20-23).

[136] Los psicólogos sociales han podido demostrar, por ejemplo, que entre el conjunto de rasgos psicológicos que atribuimos a una persona hay siempre uno que condensa y da sentido a todos los demás, hasta el punto de que, aún permaneciendo los mismos rasgos, el simple cambio de énfasis parece implicar que ya no se trata de la misma persona.

[137] Ch. Guimelli (ed.), *Structures et transformations des représentations sociales*, Delachaux et Niestlé, París, 1994.

cias cotidianas modulando en forma personalizada los temas del núcleo común, manifiesta un contenido más heterogéneo, y funciona como una especie de parachoques que protege al núcleo central permitiendo integrar informaciones nuevas y a veces contradictorias.[138]

En conclusión: las representaciones sociales son a la vez estables y móviles, rígidas y elásticas. No responden a una filosofía del consenso y permiten explicar la multiplicidad de tomas de posición individuales a partir de principios organizadores comunes.

Los seguidores de esta corriente han desarrollado con indudable creatividad una gran variedad de procedimientos metodológicos para analizar las representaciones sociales desde el punto de vista de su contenido y de su estructura. Estos procedimientos van del análisis de similaridad —fundado en la teoría de los grafos— a la aplicación del análisis factorial y del análisis de correspondencias a datos culturales obtenidos no sólo mediante entrevistas y encuestas por cuestionarios sino también mediante cuestionarios evocativos que permiten aproximarse a las representaciones sociales previas a su expresión como discurso.[139] De esta manera, se ha ido acumulando una gran cantidad de investigaciones sobre representaciones colectivas de los más diversos objetos, entre otros, la vida rural y la vida urbana, la infancia, el cuerpo humano, el Sida, la salud y la enfermedad, la vida profesional, las nuevas tecnologías, el psicoanálisis, los movimientos de protesta, los grupos de pertenencia, los géneros, las causas de la delincuencia, la vida familiar, el progresismo y el conservadurismo en la universidad, la identidad individual y grupal, el fracaso escolar y los estereotipos nacionales y raciales.

La conclusión a la que queremos llegar es que el paradigma de las representaciones sociales —homologable, como queda dicho, a la teoría del *habitus* de Bourdieu— es una de las vías fructíferas y metodológicamente rentables para el análisis de las formas interiorizadas de la cultura, ya que permite detectar esquemas subjetivos de percepción, valoración y acción que son la definición misma del *habitus* bourdieusiano y de lo que nosotros hemos llamado cultura interiorizada. Lo que demuestra, de rebote, la necesidad de que el analista de la cultura trabaje en las fronteras de las diferentes disciplinas sociales, ya

[138] Jean-Claude Abric, *Pratiques sociales et représentations*, *op. cit.*, pp. 19-30.

[139] W. Doise, W.A. Clemence y F. Lorenzi-Cioldi, *Représentations sociales et analyses de données*, Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble, 1992; Jean-Blaise Grize *et alii*, *Salariés face aux nouvelles technologies*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, París, 1987.

que los estudios culturales son y sólo pueden ser, por definición, multidisciplinarios.[140]

Con lo dicho hasta aquí podemos afinar nuestra definición de la cultura reformulando libremente las concepciones de Clifford Geertz y de John B. Thompson: la cultura es la organización social del sentido, interiorizado por los sujetos (individuales o colectivos) y objetivado en formas simbólicas, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados. Así definida, la cultura puede ser abordada, ya sea como proceso (punto de vista diacrónico), ya sea como configuración presente en un momento determinado (punto de vista sincrónico).

Eficacia operativa de las formas subjetivadas de la cultura

Señalaremos, a continuación, las funciones principales de las representaciones sociales, o, lo que es lo mismo, las funciones de la cultura en cuanto interiorizada por los sujetos. Estas funciones nos permitirán precisar, de rebote, dónde radican la eficacia propia y la fuerza operativa de la cultura.

Según los teóricos de la corriente mencionada, las representaciones sociales tienen por lo menos cuatro funciones nucleares:

1) Función cognitiva, en la medida en que constituyen el esquema de percepción a través del cual los actores individuales y colectivos perciben, comprenden y explican la realidad. Se sitúan en esta perspectiva ciertos métodos que se proponen analizar la cultura de los grupos sociales, no desde fuera sino desde la perspectiva y las categorías de percepción del mismo grupo en cuestión. Es lo que algunos autores americanos llaman "crítica centrada en la cultura misma" (*culture-centered criticism*) utilizada, por ejemplo, para comprender y analizar desde dentro la cultura afroamericana.[141]

2) Función identificadora, ya que las representaciones sociales definen en última instancia la identidad social y permiten salvaguardar la especificidad de los grupos. Como diremos más adelante, la identidad resulta precisamente de la interiorización selectiva, distintiva y contrastiva de valores y pautas de significados por parte de individuos y grupos.

[140] Gilberto Giménez, "La identidad plural de la sociología", en *Estudios Sociológicos*, vol. XIII, núm. 38, mayo-agosto de 1995, pp. 409-419.

[141] M.K. Asante, *The Afrocentric Idea*, Temple University, Filadelfia, 1987; H.L. Gates, *Figures in Black: Words, Signs and the "Racial Self"*, Oxford University Press, Nueva York, 1986.

3) Función de orientación, en cuanto que constituyen guías potenciales de los comportamientos y de las prácticas. Y esto de tres maneras:

- intervíniendo directamente en la definición de la finalidad de la situación (así, por ejemplo, se ha podido demostrar que la representación de una tarea determina directamente el tipo de estrategia cognitiva adoptada por el grupo, así como la manera en que ésta se estructura y se comunica);
- generando un sistema de anticipaciones y expectativas que implican la selección y filtración de informaciones y de interpretaciones que influyen sobre la realidad para acomodarla a la representación *a priori* de la misma;
- prescribiendo, en cuanto expresión de las reglas y de las normas sociales, los comportamientos y las prácticas obligadas.

En otras palabras: las representaciones sociales definen lo que es lícito, tolerable o inaceptable en un contexto social determinado.

4) Función justificadora, en cuanto permite explicar, justificar o legitimar *a posteriori* las tomas de posición y los comportamientos.

En resumen: la cultura interiorizada en forma de representaciones sociales es a la vez esquema de percepción de la realidad, atmósfera de la comunicación intersubjetiva, cantera de la identidad social, guía orientadora de la acción y fuente de legitimación de la misma. En esto radican su eficacia propia y su importancia estratégica.

Lo dicho hasta aquí demuestra que la cultura puede ser operativa y eficaz sólo en cuanto incorporada por los individuos y los grupos, y en cuanto invertida en el flujo vivo de la acción social.[142] También se infiere de lo dicho que la identidad, concebida como la dimensión subjetiva de los actores sociales, constituye la mediación obligada de la dinámica cultural, ya que todo actor individual o colectivo se comporta necesariamente en función de una cultura más o menos original. Y la ausencia de una cultura específica, es decir, de una identidad, provoca la alienación y la anomia, y conduce finalmente a la desaparición del actor.

Concluyamos, con Michel Bassand,[143] que la cultura no sólo está socialmente condicionada sino que constituye también un factor condicionante que influye profundamente sobre las dimensiones económica, política y demográfica de cada sociedad. Max Weber, por ejemplo, ha ilustrado magistralmente la influencia de la religión sobre la economía en su obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Y después de él numerosos investigadores han demostrado que la

[142] Margaret S. Archer, *Culture and Agency*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
[143] Michel Bassand, *L'identité régionale*, *op. cit.*, p. 9.

cultura define las finalidades, normas y valores que orientan la organización de la producción y del consumo. Hoy en día conocemos también el papel fundamental que ha desempeñado la ciencia en el crecimiento económico contemporáneo. En cuanto al ámbito político, sabemos que la base del poder no es sólo la fuerza, sino también la legitimidad (que es un concepto cultural), y que las grandes familias políticas invocan siempre fundamentos ideológicos, filosóficos y hasta religiosos.

Por todo ello, la cultura es una clave indispensable para descifrar la dinámica social. Decía Talcott Parsons que la energía y los recursos materiales condicionan la acción, pero la cultura la controla y orienta. Por eso mismo constituye una pieza esencial para la comprensión de los determinantes de los comportamientos y prácticas sociales. Por sus funciones de elaboración de un sentido común, de construcción de la identidad social y por las anticipaciones y expectativas que genera, la cultura está en la misma raíz de las prácticas sociales. La cultura especifica a una colectividad delimitando su capacidad creadora e innovadora, su facultad de adaptación y su voluntad de intervenir sobre sí misma y sobre su entorno. Hace existir una colectividad, constituye su memoria, contribuye a forjar la cohesión de sus actores y legitima o deslegitima sus acciones.

Identidad y memoria colectiva

Identidad social

Como hemos señalado, una de las funciones de las representaciones sociales se relaciona con la identidad. En efecto, las representaciones sociales también implican la representación de sí mismo y de los grupos de pertenencia que definen la dimensión social de la identidad. Por lo demás, los procesos simbólicos comportan, como hemos visto, una lógica de distinciones, oposiciones y diferencias, uno de cuyos mayores efectos es precisamente la constitución de identidades y alteridades (u otredades) sociales. Se trata de una consecuencia natural de la definición de la cultura como hecho de significación o de sentido que se basa siempre, como sabemos desde Saussure, en el valor diferencial de los signos. Por eso la cultura es también "la diferencia", y una de sus funciones básicas es la de clasificar, catalogar, categorizar, denominar, nombrar, distribuir y ordenar la realidad desde el punto de vista de un "nosotros" relativamente homogéneo que se contrapone a "los otros".

En efecto, "la identidad social se define y se afirma en la diferencia".[144] Entre identidad y alteridad existe una relación de presuposición recíproca. *Ego* sólo es definible por oposición a *alter,* y las fronteras de un "nosotros" se deli-

[144] *Cf.* Pierre Bourdieu, *La distinción, op. cit.*, p. 170. "En general, el problema de la identidad sólo surge allí donde aparece la diferencia. Nadie tiene necesidad de afirmarse a sí mismo frente al otro, y esta afirmación de la identidad es, antes que nada, una autodefensa, porque la diferencia aparece siempre, y en primera instancia, como una amenaza". Selim Abou, *L'identité culturelle*, Éditions Anthropos, París, 1981, p. 31.

mitan siempre por referencia a "ellos", a "los demás", a "los extraños", a "los extranjeros".[145]

Pero, ¿qué es la identidad? Si dejamos de lado el plano individual y nos situamos de entrada en el plano de los grupos y las colectividades, podemos definirla provisoriamente como la (auto y hetero) percepción colectiva de un "nosotros" relativamente homogéneo y estabilizado en el tiempo (*in-group*), por oposición a "los otros" (*out-group*), en función del (auto y hetero) reconocimiento de caracteres, marcas y rasgos compartidos (que funcionan también como signos o emblemas), así como de una memoria colectiva común. Dichos caracteres, marcas y rasgos derivan, por lo general, de la interiorización selectiva y distintiva de determinados repertorios culturales por parte de los actores sociales. Por lo que puede decirse que la identidad es uno de los parámetros obligados de los actores sociales y representa en cierta forma el lado subjetivo de la cultura.

La identidad, así entendida, constituye un hecho enteramente simbólico construido, según Fossaert,[146] en y por el discurso social común, porque sólo puede ser efecto de representaciones y creencias (social e históricamente condicionadas), y supone un "percibirse" y un "ser percibido" que existen fundamentalmente en virtud del reconocimiento de los otros, de una "mirada exterior". Poseer una determinada identidad implica conocerse y reconocerse como un tal, y simultáneamente darse a conocer y hacerse reconocer como un tal (por ejemplo, mediante estrategias de manifestación). Por eso, la identidad no es solamente "efecto" sino también "objeto" de representaciones. Y en cuanto tal requiere, por una parte, de nominaciones (toponimias, patronimias, onomástica) y, por otra, de símbolos, emblemas, blasones y otras formas de vicariedad simbólica.[147]

[145] *Cf.* A.J. Greimas, J. Courtès, *Sémiotique*, Hachette Université, París 1979, p. 178. (Hay traducción al español.) Según Max Weber, "la homogeneización interior ocurre con la diferenciación respecto del exterior". *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1944, p. 317. Véase también al respecto: Claude Lévi-Strauss, *L'identité*, Grasset, París, 1977, *passim*, particularmente pp. 9-23, 287-303, 317-332. Finalmente, Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, Editorial Taurus, Madrid (1979) 1987, pp. 139-154.

[146] R. Fossaert, *Les structures idéologiques*, *op. cit.*, p. 293 y ss.

[147] Sobre el nombre propio como "operador de destotalización" y sobre el sistema de correspondencia entre toponimia y onomástica, véase, Françoise Zonabend, "Pourquoi nommer?", en Seminario dirigido por Claude Lévi-Strauss, *L'identité*, *op. cit.*, pp. 257-286.

En el caso límite, todo puede convertirse en símbolo o emblema de una identidad. Según una encuesta realizada por la revista femenina *Marie Claire* (núm. 366, febrero de 1983), los franceses evocan su identidad nacional a través de los siguientes símbolos o emblemas: el gallo galés

Toda identidad pretende apoyarse en una serie de criterios, marcas o rasgos distintivos que permiten afirmar la diferencia y acentuar los contrastes. Los más decisivos, sobre todo tratándose de identidades ya instituidas, son aquellos que se vinculan de algún modo con la problemática de los orígenes (mito fundador, lazos de sangre, antepasados comunes, gestas libertarias, "madre patria", suelo natal, tradición o pasado común, etcétera). Pero al lado de éstos, pueden desempeñar también un papel importante otros rasgos distintivos estables como el lenguaje, el sociolecto, la religión, el estilo de vida, los modelos de comportamiento, la división de trabajo entre los sexos, una lucha o reivindicación común, entre otros, sin excluir rasgos aparentemente más superficiales, como los señalados por Max Weber a propósito de los grupos étnicos: el vestido, el modo de alimentarse y hasta el arreglo de la barba y del peinado.[148]

Respecto de este conjunto de criterios distintivos, no tiene sentido la querella acerca de si deben preferirse criterios "objetivos" o "criterios subjetivos" (como el sentimiento de pertenencia, por ejemplo) para definir una identidad social. Esta querella, que divide a los científicos sociales en objetivistas y subjetivistas (o idealistas), supone una concepción ingenua de la dicotomía entre representación y realidad.

En primer lugar, los criterios aparentemente más "objetivos" detectados por los etnólogos o los sociólogos —como el espacio físico o ecológico— siempre son criterios ya representados que funcionan como signos, emblemas o estigmas desde el momento en que son percibidos y apreciados como lo son en la práctica, en el ámbito del discurso social común.

En segundo lugar, la "realidad" de una identidad es, en gran medida, la realidad de su representación y de su reconocimiento. En otras palabras: la "represen-

(*le coq gaulois*), el metro de París, Edith Piaf, Brigitte Bardot, el *cricket* (encendedor francés no recargable), los techos de pizarra de París, el camembert, la catedral de Chartres, la 2 CV, la cofia bretona, el bistec con papas fritas, la guía *Michelin*, la pequeña terraza de café, la moda elegante de Saint Laurent, la champaña, el campanario de las aldeas, la *Marsellesa*, la pequeña plaza de las aldeas meridionales, el birrete marinero, la torre Eiffel, los castillos del Loira, los paisajes nativos (*c'est la douce France*), el caballo percherón, la petanca, los "cuernitos" (*croissants*), el Bar Lipp (Brasserie Lip) en Saint German des Prés, Saint Tropez, los Campos Elíseos, Mansart (o la arquitectura francesa en su apogeo), el perfume Chanel número 5, la editorial Gallimard, los cigarrillos Gauloises Bleues, la ruta departamental, el armario normando, la pintura impresionista, el Mont Saint Michel, el Seguro Social ("el más generoso del mundo"), la vinagreta, el kir, el agua mineral Perrier, el cocodrilo Lacoste, la panadería del barrio, etcétera.

[148] Max Weber, *op. cit.*, p. 321.

tación" tiene aquí una virtud performativa que tiende a conferir realidad y efectividad a lo representado, siempre que se cumplan las "condiciones de éxito" para este efecto performativo (v. gr., condiciones de legitimidad y de autoridad reconocida para distribuir identidades: "regere fines"),[149] y así lo permitan el estado de la correlación simbólica de fuerzas junto con las condiciones materiales que la sustentan. "La lógica específica del mundo social —explica Bourdieu— es la de una 'realidad' que es el lugar de una lucha permanente por definir la 'realidad'".[150]

Según Bourdieu se puede comprender mejor la "realidad" de las identidades sociales si se sustituye la falsa alternativa entre objetivismo y subjetivismo por la distinción entre identidades establecidas o instituidas, que funcionan como estructuras ya cristalizadas (aunque sin olvidar que son la resultante de representaciones pasadas que lograron el reconocimiento social en el curso de las luchas simbólicas por la identidad), y la relación práctica a estas estructuras en el presente, incluyendo la pretensión de modificarlas, de explotarlas en beneficio propio o de sustituirlas por nuevas formas de identidad.

Esta última consideración nos lleva de la mano a la formulación de una nueva tesis: las identidades sociales sólo cobran sentido dentro de un contexto de luchas pasadas o presentes: se trata, siempre según Bourdieu, de un caso especial de la lucha simbólica por las clasificaciones sociales, ya sea a nivel de vida cotidiana —en el discurso social común—, o en el nivel colectivo y en forma organizada, como ocurre en los movimientos de reivindicación regional, étnica, de clase o de grupo.

Esta lucha incesante da lugar a equilibrios temporales que se manifiestan en forma de correlaciones de fuerzas simbólicas, en las que existen posiciones dominantes y dominadas. Los agentes sociales que ocupan las posiciones dominantes pugnan por imponer una definición dominante de la identidad social, que se presenta como la única identidad legítima o, mejor, como la forma legítima de clasificación social. En cuanto a los agentes que ocupan posiciones dominadas,

[149] Pierre Bourdieu, "L'identité et la représentation", en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 35, noviembre de 1980, p. 66.

[150] *Ibid.*, p. 67. La teoría de los performativos o "lenguaje-acción" ha sido elaborada por Austin, en su *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, 1962. (Hay traducción al español.) Véase una crítica de esta teoría, desde la perspectiva de la sociología de Bourdieu, en Michel de Fornel, "Legitimité et actes de langage", en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 46, marzo de 1983, pp. 31-38.

se les ofrecen dos posibilidades: o la aceptación de la definición dominante de su identidad, frecuentemente unida a la búsqueda afanosa de la asimilación a la identidad "legítima"; o la subversión de la relación de fuerzas simbólica, no tanto para negar los rasgos estigmatizados o descalificados sino para invertir la escala de valores: "black is beautiful", como dicen los negros americanos.

En este último caso, el objetivo de la lucha no es tanto reconquistar una identidad negada o sofocada sino reapropiarse del poder de construir y evaluar autónomamente la propia identidad. La de los pueblos indígenas en México y en América Latina por lograr el reconocimiento de su personalidad cultural y los derechos y beneficios ligados a ese reconocimiento en el plano político y social, constituye una buena ilustración de esta forma de lucha.

Un aspecto importante de la lucha simbólica en torno a las identidades sociales es el de la calificación valorativa de los rasgos que presuntamente las definen. Las identidades siempre son objeto de valoración positiva o negativa (estigmas), según el estado de la correlación de fuerzas simbólica. En principio, y desde el punto de vista interno, la identidad se presenta como fuente de valores y se halla ligada a sentimientos de amor propio, honor y dignidad.[151] Esto puede explicarse por el hecho de que los individuos y los grupos comprometen en su lucha por la identidad sus intereses más vitales, como la percepción (ideológica) del valor de la persona, es decir, la idea que se tiene de sí mismo. No olvidemos que el "valor" de la persona se reduce a su identidad social. "Llama la atención —dice Edgar Morin— el hecho de que toda identidad individual deba referirse en primer lugar a una identidad trans-individual, la de la especie y el linaje. El individuo más acabado, el hombre, se define a sí mismo, interiormente, por su nombre de tribu o de familia, verdadero nombre propio al que une modestamente su nombre de pila, que no es exclusivo de él, puesto que puede o debe haber sido llevado por un pariente e ir acompañado por otros nombres de pila".[152]

Pero en el contexto de las luchas simbólicas por la clasificación "legítima" del mundo social, las identidades dominantes tienden a exagerar la excelencia de sus propias cualidades y costumbres y a denigrar las ajenas. "Detrás de toda oposición étnica —dice Max Weber— se encuentra de algún modo la idea de pueblo elegido".[153] Incluso existe la tendencia a estigmatizar sistemáticamente las iden-

[151] Max Weber, *op. cit.*, p. 317.

[152] Edgar Morin, *La méthode. 2. La vie de la vie*, Éditions du Seuil, París 1980, pp. 269-270. Estas consideraciones explican en parte la enorme fuerza movilizadora de todo lo tocante a la identidad.

[153] Max Weber, *op. cit.*, p. 321.

tidades dominadas, bajo la cobertura de ideologías discriminatorias como las del racismo, el aristocratismo, el elitismo clasista o la conciencia de la superioridad imperial. En la vida práctica, esta valoración negativa se transmuta frecuentemente, como ya lo advirtiera Max Weber, en sentimientos de repulsión y de odio alimentados por estereotipos denigrantes (los indígenas son sucios y perezosos, los negros huelen mal, los judíos son avaros, los latinos son desorganizados e ineficientes).

Se sabe desde antiguo que los dominados pueden llegar a interiorizar la estigmatización de que son objeto, reconociéndose como efectivamente inferiores, inhábiles o ignorantes. Pero hay más: como a la larga resulta imposible una autopercepción totalmente negativa, la conciencia de la propia inferioridad puede convertirse en valor, conforme al conocido mecanismo señalado por Hegel en *Dialéctica del amo y del esclavo*. Por esta vía suelen emerger los valores de la sumisión, como "la resignación, la aceptación gozosa del sufrimiento, la obediencia, la frugalidad, la resistencia a la fatiga, etcétera".[154]

Pasemos a otro punto: la identidad social necesita ser aprendida y reaprendida permanentemente. Además, necesita darse a conocer y hacerse visible públicamente para "mostrar" la realidad de su existencia frente a los que se niegan a "verla" o a reconocerla. Ambas necesidades explican por qué la identidad social aparece siempre ligada a estrategias de celebración y de manifestación.

Como ya lo señalara Durkheim, toda celebración constituye un momento de condensación y de autopercepción efervescente de la comunidad, y representa simbólicamente los acontecimientos fundadores que, al proyectarse utópicamente hacia el futuro, se convierten en "destino". De aquí la importancia pedagógica de los ritos de conmemoración, tan importantes, por ejemplo, para la conformación de la identidad étnica y nacional.

Por lo que toca a la manifestación, tan frecuente en los movimientos de reivindicación étnica, regionalista, nacionalista o popular, representa un momento privilegiado en la lucha por hacerse reconocer (hemos dicho que la identidad existe fundamentalmente por el reconocimiento), y constituye, según Bourdieu, "un acto típicamente mágico (que no quiere decir desprovisto de eficacia), por el que un grupo práctico, virtual, ignorado o negado se hace visible y manifiesto ante los demás grupos y ante sí mismo, para de este modo dar testimonio de su existencia en tanto que grupo conocido y reconocido que aspira a la institucionalización".[155] "Porque el mundo social —concluye este mismo autor— es

[154] Amalia Signorelli, "Cultura popolare e modernizzazione", *loc. cit.*, p. 75.

[155] Bourdieu, "L'identité et la représentation", *loc. cit.*, p. 67.

también voluntad y representación, y existir socialmente es ser percibido como distinto".[156] De lo dicho hasta aquí se infiere que la identidad social es de naturaleza esencialmente histórica y debe concebirse como producto del tiempo y de la historia. Lo que implica que debe situarse siempre en un determinado contexto espacio-temporal.

Sus condiciones de posibilidad son las diferentes configuraciones de las redes de sociabilidad (Fossaert) históricamente determinadas por los diferentes modos de producción o, lo que es lo mismo, por las diferentes formas de estructura que han configurado a la sociedad en el curso de su desarrollo multisecular.

Debe ser posible, entonces, construir una tipología histórica de las identidades macrosociales, y es éste precisamente el proyecto de Robert Fossaert cuando aborda este problema en el volumen VI de su monumental obra.[157]

Pero antes conviene hacer, con el propio Fossaert, una distinción capital entre identidades englobantes, destinadas a subsumir las diferencias bajo formas más comprehensivas de unidad, e identidades diferenciales, que se constituyen en el interior de las primeras y mantienen relaciones real o virtualmente conflictivas con ellas y entre sí. "El discurso común 'nos pertenece a todos', constituye nuestro *Volksgeist*, nos distingue de los otros, de los extranjeros. Pero no produce *entre nosotros* una unidad sin fisuras. Muy por el contrario, también pone de manifiesto todo el juego de diferencias comúnmente reconocidas *entre nosotros*, y denota el sistema de identidades diferenciales en el seno de nuestra identidad englobante [...]. La identidad común dice *algo* acerca de la colectividad, más o menos circunscrita por un Estado, dentro de la cual se practica el discurso común. Las identidades diferenciales dicen algo acerca de la organización subterránea de las clases-estatuto en el interior de dicha colectividad".[158]

La serie histórica: comunidad primitiva/tribu/etnia/provincia o región/nación, constituyen modalidades de identidad englobante. En cambio, la serie: rangos/castas/estamentos/clases sociales, en el sentido industrial, son modalidades de identidad diferencial históricamente conectadas con las primeras. Así, las clases en sentido moderno se hallan históricamente ligadas al surgimiento del Estado-Nación.

Desde este punto de vista, una etnia, por ejemplo, se definiría como una forma de identidad englobante situada entre la fase de tribalización y de "provincia-

[156] *Ibid.*

[157] R. Fossaert, *Les structures idéologiques*, *op. cit.*, p. 294 y ss.

[158] R. Fossaert, *op. cit.*, p. 294.

lización" en el proceso histórico del desarrollo social. Se trataría, por lo tanto, de una forma de identidad ligada a modalidades precapitalistas de desarrollo. Lo que no obsta para que perdure más allá de su propia fase histórica, subsumida bajo formas más modernas de identidad (la nación) en calidad de "minoría étnica", por ejemplo.

Fossaert trata de establecer correlaciones históricas entre las diferentes formas de identidad social (englobante y diferencial), y las diferentes configuraciones de las redes de sociabilidad condicionadas por el grado de desarrollo social en una fase determinada de la historia. He aquí la tipología de las formas de sociabilidad propuesta por Fossaert:

1. Dispersión inicial de aldeas.
2. Localismos regionales.
3. "Racimo" de regiones (unificadas por centros administrativos regionales y por una capital en proceso de consolidación).
4. "Entramado simple:" interconexión acentuada entre regiones y localidades por el comercio, las vías de comunicación, la centralización urbana y la aparición de los primeros *media* como el telégrafo y la radio.
5. "Doble entramado:" reduplicación de la interconexión general de la población por la plena expansión de los *media* modernos, como la televisión y la electrónica, en general, más la urbanización generalizada.

Según Fossaert, una fuerte personalidad o identidad "provinciana", por ejemplo, sólo es posible dentro de un marco de formas de sociabilidad como las que corresponden a un "racimo" de regiones poco centralizadas y débilmente interconectadas desde el punto de vista comercial, administrativo y político. Tal suele ser el caso dentro de formaciones económicas dominadas por los modos de producción artesanal, servil, latifundista (las haciendas) o colonial-mercantil, a los que suelen corresponder, a su vez, tipos de Estado como el tributario, el medieval, el aristocrático y la "república burguesa" del primer liberalismo. La fisonomía provinciana de México en vísperas de la Revolución podría ilustrar esta forma de identidad englobante que suele ser propicia para el surgimiento de movimientos y caudillos regionales.

La memoria colectiva

Las identidades colectivas remiten frecuentemente, como acabamos de ver, a una problemática de las "raíces" o de los orígenes asociada invariablemente a la idea de una tradición o de una memoria. "Rencontrar la propia identidad —dice Ré-

gine Robin— es en primer término reencontrar un cuerpo, un pasado, una historia, una geografía, tiempos, lugares y también nombres propios".[159]

La memoria puede definirse brevemente como la ideación del pasado, en contraposición a la conciencia —ideación del presente— y a la imaginación prospectiva o utópica —ideación del futuro, del porvenir.[160]

El término "ideación" es una categoría sociológica introducida por Durkheim,[161] y pretende subrayar el papel activo de la memoria en el sentido de que no se limita a registrar, a rememorar o a reproducir mecánicamente el pasado, sino que realiza un verdadero trabajo sobre el pasado, un trabajo de selección, de reconstrucción y, a veces, de transfiguración o de idealización ("cualquier tiempo pasado fue mejor").

La memoria no es sólo "representación" sino también "construcción"; no es sólo "memoria constituida" sino también "memoria constituyente".[162] Puede darse incluso el caso de una "memoria fantasmática" que invente totalmente el pasado en función de las necesidades de una identificación presente. Ya Max Weber había señalado que en el caso de una comunidad étnica, los antepasados "pueden ser totalmente inventados o ficticios".[163] Por eso la "consanguinidad imaginaria" quizás sea la mejor referencia para definir la identidad étnica.[164]

Se ha observado frecuentemente que la selección o reconstrucción del pasado se realiza siempre en función del presente, es decir, en función de los intereses materiales y simbólicos del presente. No existe ningún recuerdo absolutamente "objetivo". Sólo recordamos lo que para nosotros tiene o tuvo importancia y significación. Dicho de otro modo: no se puede recordar ni narrar una acción o una

[159] Régine Robin, *Le cheval blanc de Lénine*, Éditions Complexe, Coll., Dialectiques, París, 1979, p. 104.

[160] *Cf.* Henri Desroche, *Sociologie de l'espérance*, Calmann-Lévy, París, 1973, p. 211.

[161] El concepto de "ideación colectiva", que se encuentra en estado latente en la obra de Durkheim, ha sido explicitado por éste en su *Sociologie et philosophie*, PUF, París, 1953, p. 45. Henri Desroche desarrolla el contenido de este concepto en su libro arriba citado, pp. 27-31.

[162] Henri Desroche, *op. cit.*, p. 211.

[163] Max Weber, *op. cit.*, p. 319.

[164] "El grupo étnico es aquel que a partir de las semejanzas más variadas entre sus miembros cree en la descendencia de antepasados comunes y se delimita respecto de los demás grupos en virtud de la representación de un vínculo de sangre. El léxico de la etnicidad refleja la gramática de la familia porque el cemento que une al grupo está constituido por la convicción de un origen común. (Dimitri D'Andrea, "Le ragioni dell'etnicità tra globalizzazione e declino della politica", en Furio Cerutti y Dimitri D'Andrea, *Identità e conflitti*, Franco Angeli, Milán, 2000, p. 85.)

escena del pasado sino desde una determinada perspectiva o punto de vista impuestos por la situación presente.

Se puede dar un paso más y añadir que el pasado no se reconstruye sólo en función de las necesidades del presente sino también en función de la ideación del porvenir, conforme al conocido estereotipo ideológico que concibe el pasado como germen y garantía de un futuro o de un destino. "En el caso límite —dice Henri Desroche— memoria colectiva, conciencia colectiva e imaginación colectiva culminan y se fusionan entre sí, constituyendo entre los tres una sobre-sociedad ideal, germen de una nueva identidad y de una nueva alteridad colectivas".[165]

De lo dicho acerca del papel activo de la memoria se desprende ya una conclusión metodológica importante. Cuando se plantea el problema de la "objetividad" en este terreno, deben distinguirse dos planos: el grado de objetividad que se puede atribuir a la simple descripción de los hechos, escenas o acciones del pasado, y el grado de objetividad que permite el ángulo de visión o la perspectiva escogida para la recordación del pasado.

La memoria puede ser individual o colectiva según que sus portadores o soportes subjetivos sean el individuo o una colectividad social.

La memoria individual —estudiada entre otros por Bergson—[166] se halla ligada de ordinario, sobre todo en los estratos populares o de la "gente común", a la evocación de la vida cotidiana en términos impersonales ("en aquellos tiempos se hacía esto o aquello", "ocurrió esto o aquello"), en el marco de una percepción aparentemente cíclica, y no lineal o cronológica de la temporalidad.[167]

La memoria biográfica es un caso particular de memoria individual y se caracteriza por la "ilusión retrospectiva" de una intervención personal, deliberada y consciente —como actor, protagonista o incluso "hérpe"— sobre el curso de los acontecimientos. Esta ilusión se manifiesta en la personalización y el carácter fuertemente elocutivo del discurso recordatorio ("en aquellos tiempos yo hacía esto o aquello, con la finalidad de"), y se desarrolla frecuentemente dentro de un

[165] Henri Desroche, *op. cit.*, pp. 225-226.

[166] H. Bergson, *Matière et mémoire*, PUF, París, 1896.

[167] Véase, Daniel Bertaux e Isabelle Bertaux-Wiame, "Autobiographische Erinnerungen und kollektives Gedächtnis", en la obra colectiva *Lebenserfahrung und kollektives Gedächtnis. Die Praxis der "Oral History"*, editada por Lutz Niethammer, Syndicat, Francfort del Meno, 1980, p. 113 y ss. (Se trata de una importante ponencia presentada por los autores en el coloquio "Memoria Colectiva de los Trabajadores", realizado en Le Creusot, Loire, Francia, en octubre de 1977. No ha sido posible localizar el original francés del documento.)

esquema lineal o cronológico de la temporalidad. Un ejemplo paradigmático de este tipo de memoria suelen ser las "memorias" escritas de los políticos célebres.

Según Halbwachs, la memoria colectiva es la que "tiene por soporte un grupo circunscrito en el espacio y en el tiempo".[168] Halbwachs pensaba ciertamente en el grupo en cuanto grupo, concebido a la manera durkheimiana como una colectividad relativamente autónoma —familia, iglesia, asociaciones, ciudad— dotada de una "conciencia colectiva" exterior y trascendente a los individuos en virtud de la fusión de las conciencias individuales. Por eso este autor distingue tantas clases de "memorias colectivas", como cuantos grupos sociales puedan discernirse en una determinada sociedad.

Además, la memoria colectiva es, para Halbwachs, una memoria vivida por el grupo en la continuidad y en la semejanza a sí mismo, lo que le permite contraponerla a la memoria histórica, que sería la memoria abstracta de los historiadores que periodizan el pasado, lo insertan en una cronología y destacan las diferencias. En efecto, "propiamente hablando no existe una memoria universal. No se puede reunir en un cuadro único la totalidad de los acontecimientos pasados sin disociarlos de la memoria de los grupos que los conservaban en sus recuerdos, sin cortar las amarras que los ligaban a la vida psicológica de los medios sociales donde se produjeron, reteniendo sólo su esquema cronológico y espacial".[169]

Ante la imposibilidad de aceptar la idea durkheimiana de una "conciencia colectiva" que sería exterior y trascendente a los individuos (porque sería una conciencia hipostasiada), la concepción del grupo que nos presenta Halbwachs debe ser ligeramente retocada. Justamente por hallarse "circunscrito en el espacio y en el tiempo", el grupo que sirve de soporte a la memoria colectiva debe considerarse bajo el aspecto de las relaciones sociales de base que lo constituyen, incesantemente actualizadas por las redes de comunicación que interconectan a sus miembros y hacen posible dichas relaciones. "No es el grupo en tanto que grupo lo que explica la memoria colectiva —dice Roger Bastide— hablando más exactamente, es la estructura del grupo la que proporciona los marcos de la memoria colectiva, definida ya no como conciencia colectiva sino como sistema de interrelaciones de memorias individuales".[170]

[168] Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, PUF, París, 1968, p. 75.
[169] *Ibid.*
[170] Roger Bastide, "Mémoire collective et sociologie du bricolage", en *L'Année Sociologique*, 1970, p. 94.

Y. Lequin y J. Métral ilustran admirablemente esta misma concepción cuando concluyen de esta manera, a raíz de una investigación realizada por ellos mismos sobre la memoria colectiva de los obreros metalúrgicos de Givors, Francia:

> Se ve cómo va entretejiéndose, más allá de los hombres, una malla de memorias parciales y especializadas que se completan cruzándose, intersectándose y también jerarquizándose. Esto revela —y es algo que no podía verse al comienzo de la investigación— una forma desconocida de sociabilidad a través del funcionamiento mismo del recuerdo silencioso y resucitado. Sin duda es por referencia a esta dinámica, más que por referencia a una frecuencia cualquiera de temas —lo que no es despreciable, como se ha visto, pero corresponde a otro tipo de investigación y corre mayor riesgo de ser parasitado desde el exterior— que puede hablarse de una memoria colectiva. Cada memoria individual participa en su nivel propio de una memoria de grupo que por supuesto carece de existencia propia, porque vive a través del conjunto de todas las memorias a la vez únicas y solidarias.[171]

En pocas palabras, "la memoria colectiva es ciertamente una memoria de grupo, pero bajo la condición de añadir que es una memoria articulada entre los miembros del grupo".[172] En términos de Fossaert diríamos que la memoria colectiva es aquella que se constituye en y por el discurso social común, en el seno de redes sobre todo primarias, pero también secundarias, de sociabilidad, que dan origen a la proliferación de grupos o de colectividades concretas fuertemente autoidentificadas y conscientes de su relativa estabilidad a través del tiempo. Tanto el discurso de la identidad como el de los orígenes —registrado en la memoria colectiva— son modalidades del discurso social común, cuyas raíces fincan en las redes de sociabilidad.

Lequin y Métral distinguen otra forma de memoria al lado de las precedentes: la memoria común.[173] Se trata de una memoria que también evoca hechos comúnmente conocidos o experiencias comunes de luchas, por ejemplo, pero funciona fuera de todo marco grupal y se obtiene por adición o entrecruzamiento de memorias individuales ligadas a la cotidianidad. "En realidad, no se relata nunca

[171] Y. Lequin, J. Métral, "À la recherche d'une mémoire collective: les metallurgistes retraités de Givors", en *Annales-Économies. Societés, Civilisations*, núm. 1, enero-febrero de 1980, p. 160.

[172] Roger Bastide, *Les religions africaines du Brésil*, PUF, París, 1960, p. 342. (Hay traducción al español.)

[173] Lequin y Métral, *loc. cit.*, p. 162.

el pasado como algo que no se hubiera compartido —dicen los autores arriba citados—. Al relatar el pasado, uno se hace cargo verdaderamente de los demás, de lo que uno cree ser la memoria de los demás, en un solo y mismo discurso, en una sola y misma historia de vida imaginaria, sin embargo, auténtica".[174] La "memoria común" constituye, por lo tanto, una especie de prolongación de la memoria individual y se encuentra más cerca de ésta que de la colectiva.

Entre memoria individual y memoria colectiva existe una relación que por cierto ha sido exagerada por Halbwachs. Para este autor, toda memoria individual se apoya siempre en la memoria colectiva y sólo constituye un eco o un reflejo de ésta o, tal vez, un punto de vista personal sobre ella.

> Cuando uno recuerda algo, lo hace siempre en tanto que miembro de un grupo; por lo tanto, la ilusión de recuerdos que nos pertenecerían en exclusiva se debe sólo al efecto de encabalgamiento de varias series de pensamientos colectivos (como no podemos atribuir dichos recuerdos a cada una de ellas, nos figuramos que son independientes, que son 'nuestros').[175]

Esta concepción corresponde a la dicotomía durkheimiana entre el hombre individual (corporal) y el hombre social creado, impuesto e inserto en el hombre individual por la coacción social. Sin embargo, hay aquí una intuición justa que podría reformularse de esta manera: existe una memoria individual irreductible a la memoria colectiva; pero aquélla se recorta siempre sobre el fondo de una cultura colectiva de naturaleza mítica o ideológica, uno de cuyos componentes es precisamente la memoria colectiva. O expresado en términos más generales: todo individuo percibe, piensa y se expresa en los términos que le proporciona su cultura; toda experiencia individual, por más desviante que parezca, está modelada por la sociedad y constituye un testimonio sobre esa sociedad. "Tenemos que comprender que un recuerdo personal tiene que ser interpretado a veces sobre el fondo de una tradición oral colectiva, y complementada por dichos y leyendas en los que el hablante cree, así como por símbolos que son importantes para él".[176] De todos modos, la memoria colectiva, si es que existe en el sentido arriba indicado, tiene que funcionar de una manera completamente distinta de la individual.

[174] *Ibid.*, p. 167.

[175] Roger Bastide, "Mémoire collective et sociologie du bricolage", art. cit., p. 82.

[176] Terence Ranger, "Persönliche Erinnerung und Volkserfahrung in Ost-Afrika", en *Lebenserfahrung und kollektives Gedächtnis*, *op. cit.*, p. 104.

Ciertamente comparte con esta última su carácter selectivo, constructivo y, a veces, fantasmal. "La memoria colectiva es esencialmente una reconstrucción del pasado —dice Halbwachs—; ella adapta la imagen de los hechos antiguos a las creencias y a las necesidades espirituales del presente"[177] [...]. Por otra parte, "la memoria de los grupos sólo retiene aquellos acontecimientos que también tienen un carácter ejemplar, un valor de enseñanza".[178]

> El presente no crea, por cierto, el recuerdo; éste se encuentra en otra parte, en el tesoro de la memoria colectiva, pero el presente desempeña el papel de esclusa o de filtro que sólo deja pasar aquella parte de las tradiciones antiguas que puedan adaptarse a las nuevas circunstancias.[179]

¿Pero qué es lo que en la memoria colectiva desempeña el papel del cerebro y de sus "centros mnemónicos" en la memoria individual?

La memoria colectiva se objetiva o, si se prefiere, tiene su lugar de anclaje en las redes de sociabilidad y en las instituciones.

Ante todo, en las redes de sociabilidad, en la medida en que se trata de la memoria "de un grupo circunscrito en el tiempo y en el espacio". ¿Pero cómo?

Según Robert Fossaert, las redes de sociabilidad dan origen, como se ha visto, a una multiplicidad de grupos que no pueden disociarse de una espacialidad y temporalidad determinadas. Todo grupo es siempre y simultáneamente un grupo "territorializado" e inmerso en una temporalidad propia. Ahora bien, la topografía o el "cuerpo espacial" de un grupo humano está lejos de ser una superficie virgen o una *tabula rasa* en la que no hubiere nada escrito. Por el contrario, se trata de una superficie marcada y literalmente "tatuada" por una infinidad de huellas del pasado del grupo, que constituyen otros tantos "centros mnemónicos" o puntos de referencia para el recuerdo colectivo. Aquí tienen su lugar las variaciones de Halbwachs sobre el tema de la ciudad y sus piedras, "figurando cada una de éstas como una especie de célula nerviosa que ofrece a las conciencias individuales un marco suficientemente amplio para que puedan organizar y reencontrar sus recuerdos";[180] o sobre el tema de "la inmovilidad de las cosas

[177] M. Halbwachs, *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte. Étude de mémoire collective*, PUF, París, 1941, p. 9.
[178] *Ibid.*, p. 190.
[179] Bastide, "Mémoire collective et sociologie du bricolage", art. cit., p. 79.
[180] M. Halbwachs, *La topographie...*, *op. cit.*, p. 129.

materiales que nos rodean", como los muebles, la recámara, el barrio de la ciudad, las montañas y el paisaje rural, que pueden convertirse en conservatorios de recuerdos en medio de las cosas que cambian.

Es tan imperiosa esta necesidad de organización espacial de la memoria colectiva, que en situaciones de desarraigo, exilio o pérdida de la propia territorialidad, los grupos humanos inventan un espacio imaginario totalmente simbólico para anclar allí sus recuerdos, como ha ocurrido en el caso de los Cruzados y su "Tierra Santa", o en el de los judíos y su "Tierra de Sión".

> Toda colonia extranjera comienza intentando recrear en la tierra de exilio la patria abandonada, ya sea bautizando los accidentes geográficos con nombres metropolitanos, ya sea compendiando su patria en el pequeño espacio de una casa, que entonces se convierte en el nuevo centro mnemónico que reemplaza al que ha sido afectado por el traumatismo del viaje [...]. La memoria colectiva no puede existir mas que recreando materialmente centros de continuidad y conservación social.[181]

Pero la temporalidad del grupo se encuentra también marcada por ritmos y modulaciones específicas, como los calendarios y los ciclos festivos, que tienen un sentido esencialmente conmemorativo. Cabe mencionar aquí las fiestas nacionales, la celebración de aniversarios, la conmemoración de fechas históricas, las inauguraciones oficiales de monumentos y placas recordatorias; y en las sociedades tradicionales, las grandes celebraciones rituales que recubren míticamente todo el ciclo del hombre y del año.

La alusión al rito y a la fiesta nos permite señalar otro modo de objetivación de la memoria colectiva: su "incorporación" inconsciente, en forma de *hexis* (un componente del *habitus*, según Bourdieu) en los gestos corporales organizados y prescritos por el rito, como ocurre en las ceremonias sagradas, en las coreografías y en las danzas. Se trata entonces de una "memoria motriz" (Bergson) prendida en los músculos de los adeptos al culto.

Roger Bastide explica de este modo la conservación de muchos mitos africanos entre los negros de Brasil. En efecto, estos mitos fueron olvidados en el plano de la memoria conceptual (memoria-recuerdo), pero sobreviven, empobrecidos y esquematizados, en los ritos (memoria-*habitus*). Porque "el mito sólo subsiste por su vinculación con el ritual; pero, al circular de boca en boca y de generación en generación, ha perdido su riqueza primitiva en cuanto a los deta-

[181] Bastide, "Mémoire collective", art. cit., pp. 86-87.

lles, para quedar reducido a la sola explicación de gestos precisos".[182] Según Bastide, el rito resiste con mayor tenacidad que el mito.

> Las historias de los dioses han podido subsistir, aunque debilitándose —hay que reconocerlo— y perdiendo su esplendor lírico y su riqueza, sólo en la medida en que los recuerdos puros de Bergson lograron aferrarse a los mecanismos motrices, más sólidos y más difícilmente olvidables estos últimos por hallarse montados en el organismo vivo.[183]

Las instituciones, clasificables también como "aparatos" (si entendemos por tales la armadura institucional de una sociedad), constituyen otro gran lugar de objetivación o de anclaje de la memoria colectiva.

Para comprender esto hay que tener presente que las instituciones no son "cosas" ni artefactos inertes sino configuraciones sociales durables, jerarquizadas y relativamente especializadas en cuanto a su función, que se constituyen como tales en virtud de una dimensión simbólica que las define en lo esencial.[184] Esto significa que toda institución puede ser concebida también como materialización de ciertas representaciones sociales que incluyen siempre, como componentes, una tradición o una memoria colectiva. Las instituciones del Estado regidas por el principio de la división de poderes, por ejemplo, no sólo encarnan una ideología antiabsolutista del pasado sino también toda una historia de luchas entre intereses y poderes en estado de sedimentación.

> ¿Dónde se encuentran las diferentes memorias colectivas de la burguesía? —se pregunta Daniel Bertaux— y responde: Seguramente en la historia de los historiadores [...], pero también en las instituciones: en el derecho, en el aparato de estado (finanzas, policía, etcétera), en la misma organización capitalista del trabajo que opera siempre en el sentido de una disolución del trabajador colectivo (trabajo en cadena en lugar de taller). ¿Acaso no es concebible que la organización del trabajo en una fábrica sea el resultado de una experiencia acumulada en el curso de las luchas entre empresarios y trabajadores (huelgas, etcétera)? ¿Y acaso esa experiencia acumulada no representa el testimonio de un recuerdo específico, de una memoria colectiva?[185]

[182] Bastide, *Les réligions africaines du Brésil*, *op. cit.*, p. 335.
[183] *Ibid.*, p. 336.
[184] *Cf.* René Lourau, *L'analyse institutionnelle*, Les Éditions de Minuit, París, 1970, p. 128 y ss.
[185] D. Bertaux y Bertaux Wiame, "Autobiographische Erinnerungen?, art. cit., pp. 115-116.

¿Y dónde se encuentra la memoria colectiva de los trabajadores?

> No sólo en los textos —responde el mismo autor— sino también en las formas de organización (informales, asociativas, sindicales y políticas) en las que ha ido tomando cuerpo. Las formas de organización social que han surgido a partir de una praxis precedente son 'memorias' del trabajador colectivo.[186]

En conclusión: la memoria colectiva se encuentra materializada en las instituciones sociales, en el espacio-tiempo de la comunidad y, en estrecha relación con éste, en la gestualidad festiva y ritual. Existen instituciones, espacios, tiempos y gestos de la memoria.

Ahora estamos en condiciones de explicar el "olvido colectivo" y también las "lagunas" de la memoria. ¿Por qué puede olvidarse colectivamente todo un pasado? Por tres series de razones fundamentales: porque se abandonan los "centros mnemónicos" institucionales, espaciales y temporales de origen por emigración o por exilio; porque éstos fueron totalmente borrados o destruidos por vía de represión violenta en el curso de luchas pasadas por la identidad y la memoria; o porque fue alterada con el tiempo, por efecto del proceso de transformación social, la estructura originaria del grupo que permitía esa concertación o "diálogo plural" de memorias parciales entrecruzadas en que consiste la memoria colectiva.

Precisamente la alteración de la trama originaria de las formas de sociabilidad explica, según Roger Bastide, las "lagunas" y los "huecos" en la memoria colectiva de los negros de origen africano en Brasil. En efecto,

> los recuerdos africanos sólo se conservan allí donde, a pesar de la esclavitud (y, por ende, sobre todo en la población urbana de negros libres), el grupo africano ha podido reconstituirse en tanto que etnia africana. Los recuerdos se hallan de tal modo atrapados en la trama de la aldea africana y de los agrupamientos humanos, que sólo resucitan allí donde esa aldea o el agrupamiento humano correspondiente pueden ser restablecidos sobre sus bases antiguas.[187]

[186] *Ibid.*, p. 116.
[187] Bastide, "*Mémoire collective*...", art. cit., p. 85.

Por consiguiente,

> la memoria colectiva es ciertamente una memoria de grupo, pero es la memoria de un escenario —es decir, de relaciones entre roles—, o también la memoria de una organización, de una articulación, de un sistema de relaciones entre individuos. Pues bien, son precisamente esas articulaciones y esas relaciones las que han sido destruidas por la esclavitud.[188]

Según Roger Bastide, los afrobrasileños siempre van a tratar de rellenar con elementos culturales del país receptor las lagunas de su memoria, mediante una operación de "bricolage" lévi-straussiano que constituye una de las formas del sincretismo. Lo que viene a ilustrar una vez más el poder constructivo de la memoria.

Pasemos a otro punto. Es de presumirse que la memoria colectiva va a funcionar de manera diferente en cuanto a sus modos de "archivación", de transmisión y de reactivación, según se trate de sociedades tradicionales marcadas por la tradición oral, o de sociedades modernas cuya cultura estriba fundamentalmente en la escritura y el texto. Y como no existe una cultura puramente escrita o puramente oral, habrá que distinguir todavía situaciones intermedias o mixtas, tanto en sentido transicional (v. gr., la situación cultural en la fase de transición de una sociedad tradicional a una moderna), como de interrelación y concomitancia (v. gr., la cultura simultáneamente oral y escrita de la clase obrera en la sociedad industrial moderna).

Entendemos aquí por tradición oral la que es propia de sociedades tradicionales o "estatutarias",[189] en donde la respectiva visión del mundo se halla dominada por mitos fuertemente arraigados en las creencias colectivas, cuya articulación, depósito y transmisión se confían, por lo general, a una capa social calificada (sacerdotes, ancianos, trovadores, especialistas del rito).

[188] *Ibid.*, pp. 92-93. "En el caso de las religiones afrobrasileñas, el olvido se ha debido menos al cambio del entorno social, a la necesaria adaptación de un grupo a las nuevas condiciones de vida o a la acción del tiempo que todo lo destruye, que a la imposibilidad de reencontrar en el Brasil, en un mismo lugar, a todos los actores complementarios. Ciertamente, éstos van a tratar de reconstituir el conjunto ceremonial de su país de origen; y como todo actor tiene necesidad de conocer también los parlamentos de sus compañeros para decir su monólogo en el momento requerido, estos esclavos negros han llegado a reencontrar en cierta medida y por esta misma vía, trozos completos, pero no siempre la totalidad del escenario primitivo", p. 93.

[189] Ronald J. Grele, "Methodologische und Theoretische Probleme der Oral History", en *Lebenserfahrung und kollektives Gedächtnis...*", *op. cit.*, p. 153.

La tradición oral implica el predominio de la objetivación espacial, iconográfica, ritual y gestual de la memoria; su reactivación permanente por medio de "portadores de memoria" socialmente reconocidos (ancianos, trovadores, "testigos" calificados); y su transmisión por comunicación de boca en boca y de generación en generación. El "archivo" de esta memoria está constituido por un conjunto de relatos orales, proverbios, máximas, poemas y cantos memorizados por los "portadores de memoria" socialmente reconocidos. De aquí la enorme importancia de los dispositivos mnemotécnicos en esta forma de cultura, como los gestos rítmicamente balanceados, el formulismo estereotipado, el paralelismo de los grupos rítmicos en los relatos y poemas, la preferencia casi universal del octosílabo como métrica de los cantos narrativos (por su correspondencia natural con el ritmo de la respiración), a lo que pueden añadirse los "estribillos" o *ritornelos*, el "cante" y "descante", y, en fin, las asonancias y consonancias de los cantos populares. Antes que una función estética, todos estos elementos desempeñan una función esencialmente mnemotécnica, destinada a facilitar la memorización colectiva.[190] No vale la pena insistir sobre la tradición escrita, por ser la mejor conocida. Sólo diremos que corresponde a sociedades modernas, cuya visión del mundo suele ser de carácter preponderantemente ideológico, y cuya cultura se apoya fundamentalmente en la escritura en cuanto a su registro, fijación y transmisión. Aquí predominan fundamentalmente las formas institucionales, monumentales, audiovisuales, archivísticas y literarias de objetivación de la memoria, todo ello dentro de un espacio generalmente urbano. La "archivación" reúne, sistematiza y concentra documentos principalmente escritos, relaborados por ciertos especialistas en forma de historia. La transmisión se basa en la escolarización generalizada, sin excluir otros modos más informales y difusos de comunicación y aprendizaje.

Históricamente pueden señalarse situaciones intermedias de transición, en donde el impreso, por ejemplo, se subordina a la oralidad fijando por escrito sus extensos textos (reflejos de largas veladas en una temporalidad distinta a la nuestra), para volverlos a lanzar a la circulación oral. En estos casos, el impreso suele reflejar las huellas de la situación de comunicación oral cara a cara (como el "permiso" para cantar, el pedido de atención a la concurrencia, el "saludo" de entrada y la "despedida" final en los corridos clásicos). En México, éste fue el ca-

[190] Sobre la mnemotécnica y la preocupación pedagógica como principios de composición del texto oral, véase el libro clásico de Marcel Jousse, *L'anthropologie du geste*, Gallimard, París, 1974, particularmente pp. 203-285, y 337 y ss.

so, allá por la época de fin de siglo (XIX), cuando aparecieron las primeras imprentas populares que inundaron de hojas volantes los mercados y las ferias tradicionales del país.[191]

Como en la actualidad ya no existen sociedades tradicionales aisladas, en virtud de la multiplicación de los medios de comunicación, de la escolarización masiva y de la consiguiente copresencia de todas las culturas, tampoco puede existir una tradición oral "pura" no contaminada por el impreso o la escritura. Por eso algunos investigadores prefieren hablar de "esfera de oralidad" cuando se refieren a los grupos tradicionales actualmente existentes. "Si bien es cierto que en África ningún informante vive en un mundo de 'tradición oral' herméticamente cerrado —dice Terence Ranger—, sin embargo muchos viven todavía en un medio ambiente llamado por Elizabeth Tonkin 'esfera de la oralidad' en contraposición a la 'esfera de la escritura'".[192]

La última tesis relativa al tema que nos ocupa puede formularse de esta manera: del mismo modo que la identidad social, la memoria colectiva es objeto y motivo de una enconada lucha de clases en el plano simbólico. Se trata de un aspecto particular de la lucha ideológica: aquél que se refiere a la apropiación del pasado.

Desde este punto de vista emerge una contraposición entre memoria oficial y memoria popular.

La memoria oficial es la memoria de la clase dominante que se organiza bajo la cobertura y gestión del Estado. En efecto, a partir de las revoluciones burguesas, el Estado ha asumido la formidable tarea de organizar y controlar el conjunto de la memoria social, definiendo selectivamente lo que merece recordarse y lo que debe pensarse acerca del pasado. A este fin se ha encaminado una serie de intervenciones escalonadas a lo largo de la historia, como la unificación de la lengua nacional (todos deben escuchar el mismo discurso), la imposición de un calendario oficial de fiestas cívicas, el monopolio de la investigación histórica, la selección de las figuras ilustres y de los héroes del panteón nacional, la distribución de monumentos y estatuas conmemorativas en el espacio urbano y, en fin, el control de los manuales escolares de historia.

[191] Véase, Catherine Héau, "El corrido y las luchas sociales en México", en *Comunicación y Cultura*, núm. 12, 1984, pp. 69-70. (Este trabajo ha sido retomado y ampliamente desarrollado posteriormente en su libro *Así cantaban la Revolución*, Editorial Grijalbo, México, 1991.)

[192] Terence Ranger, *loc. cit.*, p. 96. Véase también, Paul Zumthor, *Introduction à la poesie orale*, Éditions du Seuil, París, 1983, pp. 36-38.

Esta gigantesca empresa de organización y control ha implicado también la represión de los contenidos no asimilables ni recuperables de la memoria popular, mediante procedimientos como la imposición del silencio y del olvido, la cancelación de fechas recordatorias de levantamientos populares, o la destrucción pura y simple —o al menos la desfiguración deliberada— de los "centros mnemónicos" del pueblo. La historia de la destrucción, sustitución y posterior folklorización de los centros ceremoniales indígenas constituye un ejemplo paradigmático de esta forma de represión. Pero hay otros muchos, como éste, particularmente significativo: en 1871 la burguesía parisiense manda edificar en Montmartre, esto es, sobre la colina más elevada de París, una gran basílica *rococó* —el Sacré Coeur— "en expiación por los crímenes de la comuna".

Frente a este formidable intento de anexión del pasado, las clases populares intentan mantener o liberar su memoria de mil maneras, oponiendo otros relatos, otra épica, otros cantos, otros espacios, otras fiestas, otras efemérides y otros nombres a los impuestos por las clases dominantes o por el poder estatal. En esta lucha desigual, las clases populares no siempre llevan la mejor parte.[193]

[193] Refiriéndose al ocultamiento o subestimación de las luchas milicianas de la resistencia francesa por parte de cierto tipo de películas históricas (cine *retro*) que se proponían revisar la historia de la invasión alemana en Francia, escribía Michel Foucault en 1974: "[...], hay aquí un verdadero combate. ¿Y qué es lo que se halla en juego? Es lo que *grosso modo* podría llamarse memoria popular. Es absolutamente cierto que la gente –quiero decir aquellos que no tienen derecho a la escritura, a hacer sus propios libros, a redactar su propia historia–, esta gente tiene de todos modos una manera de registrar la historia, de recordarla y de utilizarla. Hasta cierto punto esta historia popular era más viva y estaba más claramente formulada todavía en el siglo XIX, cuando existía, por ejemplo, toda una tradición de luchas que se traducían, ya sea oralmente, ya sea por medio de textos, de canciones, etcétera. Pero ahora se ha montado toda una serie de aparatos (la 'literatura popular' barata, pero también la enseñanza escolar) para bloquear este movimiento de la memoria popular, y puede decirse que el éxito de esta empresa ha sido relativamente grande. El saber histórico que la clase obrera tenía de sí misma no deja de achicarse. Cuando se piensa, por ejemplo, en lo que sabían de su propia historia los obreros de fines del siglo XIX, respecto de la tradición sindical, en el sentido fuerte del término tradición, se descubre que era formidable. Esa memoria no ha dejado de disminuir. Ciertamente disminuye pero no se ha perdido del todo. Ahora ya no basta la literatura barata. Hay otros medios más eficaces como la televisión y el cine. Y yo creo que con estos medios se trata de recodificar la memoria popular que existe, pero que no tiene ningún medio a través del cual formularse. Entonces se muestra a la gente no lo que realmente fueron sino lo que es necesario que piensen que fueron. Y como de todos modos la memoria es un gran factor de lucha (en efecto, las luchas se desarrollan siempre en una especie de dinámica consciente de la historia), si se domina la memoria de la gente, se

¿Pero qué es la memoria popular? ¿Y se la puede liberar devolviendo simplemente la palabra a "los de abajo", como ha intentado hacerlo la "historia oral" británica,[194] el cine progresista latinoamericano con Rocha, Miguel Littin y Sanjinez?[195] Eso sería ignorar los complejos mecanismos de la hegemonía, que implica interpenetración cultural, compromisos y préstamos recíprocos. La memoria popular no se yergue frente a la oficial como un bloque frente a otro bloque, al margen de esa "compleja circulación de memorias que implica la búsqueda de la hegemonía".[196]

> Cuando se habla de recuperar la memoria, hay que saber lo que se pretende decir con ello. Por un lado, la memoria de la lucha se pierde o se gana en el mismo tiempo de la lucha y es una cuestión de política presente. Pero cuando la cultura de los de abajo ha sido objeto, no de simple ocultamiento, sino de un doble proceso de destrucción y de reinscripción, entonces se pretende en vano recuperar la memoria popular. Se corre el riesgo de no hacer otra cosa sino ilustrar la última reinscripción. Sólo se puede disponer de jirones de la historia de los de abajo y de sus leyendas, con los que habría que expresar algo nuevo. El problema no es de restitución sino de producción [...][197]

Por otra parte, no siempre resulta claro qué es lo que debe considerarse como memoria genuinamente popular. En el caso de la memoria obrera, por ejemplo, pueden distinguirse múltiples memorias: la memoria oficial del movimiento obrero y de sus sindicatos (que según Jacques Rancière es frecuentemente hagiográfica y legendaria); la memoria de los militantes (muchas veces contaminada por los vicios propios de la autobiografía); la memoria de la base obrera, más ligada a la vida cotidiana que a las luchas sindicales. También se puede hablar de una memoria popular reconstruida en y por las luchas presentes ("etnología autóctona" en el cine progresista latinoamericano); de una "memoria salvaje" de to-

---

domina su dinamismo. Y se domina también su experiencia y su saber acerca de las luchas del pasado. Es necesario no saber más lo que fue la resistencia". (Entrevista en *Les Cahiers du Cinéma*, núms. 251-252, 1974, p. 7.)

[194] Véase, entre otros, Paul Thompson, *The Voice of the Vast*, Oxford University Press, Oxford, 1978.

[195] Según Régine Robin, estos cineastas latinoamericanos fueron quienes más avanzaron en la idea de "devolver la palabra al pueblo" a través del cine, oponiendo al cine de Hollywood un "cine de memoria popular" convertido en arma ideológica, pero sin detrimento de la estética.

[196] Régine Robin, *Le cheval blanc de Lénine*, *op. cit.*, pp. 127-128.

[197] Citado por Régine Robin, *op. cit.*, p. 128.

dos los marginalismos, que recoge el pasado de rebeliones ciegas, espontáneas y sin proyecto político (Glucksmann); de una memoria popular taxonómica o etnológica (museos de tradiciones populares, reconstrucción del pasado por etnólogos y antropólogos); y, en fin, de una memoria étnica, campesino/pueblerina, romántico/paseísta, etcétera. Todo lo cual revela tanto la importancia como la dificultad que presenta el análisis de ese fenómeno estratificado, contradictorio y complejo que llamamos memoria popular.

Del conjunto de nuestra exposición se desprende una especie de esquema analítico que distingue tres grandes modalidades de la memoria colectiva: la memoria oficial, la memoria histórica (dependiente de la historia como disciplina científica), y la memoria popular, que debe interpretarse como concepto colectivo que encierra una enorme variedad de manifestaciones, como acabamos de ver.

Estas tres modalidades de memoria pueden superponerse, interpenetrarse o intersectarse en mayor o menor grado, rematando en una configuración cultural extremadamente conflictiva y tensional.

La dinámica cultural

La problemática del cambio cultural

Aunque para las ciencias sociales todas las configuraciones culturales están sujetas al cambio a la corta o a la larga, se puede comprobar, sin embargo, que no tienen igual grado de fluidez en todas sus partes y que puede distinguirse en ellas "zonas de estabilidad" dotadas de mayor solidez y consistencia, y "zonas de movilidad" caracterizadas por la mayor celeridad y frecuencia del cambio. Por eso la cultura puede ser vista, por un lado, como herencia, tradición y persistencia ("prisión de larga duración", decía Braudel), y, por otro, como desviación, innovación y metamorfosis permanente.[198]

En lo que sigue nos proponemos abordar muy esquemáticamente esta última dimensión, planteando las siguientes preguntas: ¿cómo y por qué cambia la cultura?; y más precisamente: ¿cómo y por qué cambian las formas interiorizadas de

[198] Michel de Certeau se ha referido a esta oscilación permanente de la cultura "entre dos formas, cada una de las cuales hace olvidar a la otra: por un lado [la cultura] es aquello que 'permanece'; por el otro, es aquello que se inventa. Existen, por una parte, las lentitudes, las latencias, los retardos que se apilan en el espesor de las mentalidades, de las evidencias y de las ritualizaciones sociales; vida opaca y testaruda enterrada en los gestos cotidianos más actuales y, a la vez, milenarios. Y existen, por otra, las irrupciones, las desviaciones, todos esos márgenes de una inventividad de la que las generaciones futuras extraerán sucesivamente su 'cultura cultivada'. La cultura es una noche incierta en la que duermen las revoluciones de ayer, invisibles, replegadas en las prácticas; pero algunas luciérnagas y, a veces, grandes aves nocturnas, la atraviesan como surgimientos y promesas de un nuevo día". (M. de Certeau, *La culture au pluriel*, Christian Bourgois, París, 1980, pp. 238-239.)

la cultura definidas como "representaciones sociales" (Moscovici) o también como *habitus* (Bourdieu)? Y de un modo más general, ¿cómo puede describirse y explicarse la dinámica cultural?

Antes de arriesgar una respuesta a estas preguntas, conviene abordar una cuestión previa: ¿cómo se define el cambio? Apoyándonos en la lógica praxeológica,[199] diremos que el cambio implica la transformación de un estado de cosas, es decir, el tránsito de una estado de cosas inicial (S_1) a otro sucesivo (S_2), en un periodo de tiempo determinado (T) y mediante la acción de un agente (A). Lo que podría expresarse en la siguiente fórmula: ($A \rightarrow S_1$ T S_2).

En la descripción de un proceso de cambio resulta particularmente importante precisar la representatividad y la "amplitud" del estado de cosas inicial, por un lado, y la "longitud del tiempo", por otro. Tratándose del cambio de las configuraciones culturales, por ejemplo, habría que precisar qué es lo que cambia: ¿la totalidad de la configuración cultural propia de un grupo o sólo algunos de sus elementos?; ¿el núcleo duro de la cultura o sólo algunos elementos periféricos poco representativos? Además, habría que precisar si el cambio se ha operado, en el corto plazo (¿una década?), en el mediano plazo o en el largo plazo secular.

Cuando se analiza un proceso de cambio en el plano sociocultural hay que tomar en cuenta otras variables fundamentales como la escala de observación (¿micro o macro?), la profundidad o envergadura del cambio (¿transformación evolutiva o mutación sistémica?), su ritmo (fenómenos de aceleración, por ejemplo) y su dirección (¿hacia la disolución o la reintegración regeneradora?)

Si concebimos la cultura en términos simbólicos o representacionales, el cambio cultural tendrá que manifestarse obviamente en forma de movimientos o desplazamientos de significados y de la constelación simbólica que los sustenta. Incluso podríamos prever *a priori*, en un plano muy abstracto, las posibilidades del cambio si tomamos como referencia la figura del signo como asociación de un significante con un significado. En efecto, si postulamos como punto de partida teórico un determinado repertorio de signos (que en este caso simboliza el repertorio cultural de un grupo o de una sociedad), podemos concebir *a priori* las siguientes posibilidades: que uno o varios de ellos simplemente desaparezcan con el tiempo (cambio por cesación); que los signos desaparecidos vuelvan a ser activados después de un lapso de tiempo más o menos considerable (cambio por reavivamiento o *revival*);[200] que se generen nuevos signos que vengan a enrique-

[199] Los conceptos praxeológicos son los que se refieren al hombre como agente.

[200] Este tipo de cambio puede observarse sobre todo en el campo religioso.

cer el repertorio inicial (cambio por innovación);[201] que se atribuya nuevos significados a los antiguos significantes (cambio por reinterpretación o resemantización)[202] o, al revés, que se alteren los significantes sin variar los significados (cambio por transformación o sustitución de la materialidad significante);[203] que se superponga una pluralidad de nuevos significados al significado de base que se mantiene (cambio por adición de connotaciones o estratificación de significados);[204] que se recombine signos procedentes de diferentes repertorios (es decir, de otras culturas) para conferirles nuevos significados globales (cambio por hibridación o sincretismo);[205] que se incorpore al propio repertorio un signo

201 Este tipo de cambio es particularmente importante en el campo del arte, como lo comprueba el fenómeno de las vanguardias.

202 Por ejemplo, la industria turística suele reinterpretar las artesanías indígenas, que originalmente significan por metonimia la identidad del grupo étnico que las produce, como "arte *naïf*" de los pueblos iletrados que se ofrece para propósitos decorativos. "Fuera de Panamá, en Nueva York, París o Tokio, por ejemplo, la *mola* (blusa bordada) ya no simboliza a los indios cuna *per se*, sino más bien significa artesanía 'primitiva', esto es, la idea considerada como permanentemente novedosa en el mundo 'civilizado', de que los pueblos tecnológicamente primitivos e iletrados también tienen arte, un arte que puede ser pintoresco, complicado y generalmente atractivo", citado por Wendy Leeds-Hurwitz, *Semiotics and Communication*, *op. cit.*, p. 164). Un ejemplo mexicano: los huipiles para boda de Oaxaca o Chiapas, bordados con dibujos rituales y simbólicos, se convierten en simples "trajes folklóricos" que se venden en tiendas para turistas.

203 Wendy Leeds-Hurwitz ofrece una buena ilustración de esta última posibilidad: la canasta laosiana, tejida con el verde bambú de las selvas de Laos, constituye un símbolo importante dentro de la cultura tradicional laosiana. Pero al no existir el material originario en los Estados Unidos, las comunidades laosianas emigradas a este país sustituyen el bambú por tiras de plástico, conservando el diseño original de la canasta que, además, sigue desempeñando las mismas funciones utilitarias y simbólicas dentro de dichas comunidades (*op. cit.*, p. 165). Algo semejante ocurre en México con los *ayates* indígenas que, ante la desaparición de las fibras de maguey que constituían su material originario, se tejen hoy con hilos de plástico, aunque sigan desempeñando las mismas funciones tradicionales.

204 Este tipo de cambio deriva de la polisemia del signo y de su extendido uso por parte de receptores que con el tiempo le van adicionando nuevos significados estratificados. Así, por ejemplo, según Victor Turner, el *Árbol de la leche*, símbolo central de los ndembu de Zambia (la antigua Rodesia), ha ido adquiriendo con el tiempo un cúmulo de significados que van de un polo sensorial a un polo ideológico: lactancia entre la madre y el hijo, la matrilinealidad, la costumbre tribal en su conjunto, la unidad de las mujeres ndembu, la unidad y continuidad de la sociedad ndembu. (*La selva de los símbolos*, Siglo XXI Editores, España, 1980, p. 23 y ss.)

205 Este es el tema de las "culturas híbridas" de Néstor García Canclini (*Culturas híbridas*, Editorial

procedente de otro repertorio, conservando su significado original (cambio por asimilación);[206] y, en fin, que se incorpore al propio repertorio un signo procedente de otro repertorio, pero cambiando sustancialmente su significado (cambio por apropiación).[207]

De hecho, se ha podido inventariar algunos tipos básicos de desplazamiento de significados en el campo de la cultura, todos ellos reducibles a una o varias de las posibilidades señaladas: innovación o invención, tácticas o estrategias de extraversión cultural, transferencia de significados, fabricación de autenticidades, producción de identidades primordiales[208] y, en fin, la modernización cultural.

1) La innovación o invención no presenta problemas. Se inventan constantemente nuevas filosofías, religiones, teorías científicas, movimientos literarios y artísticos, modas, géneros musicales, estilos arquitectónicos, bailes, diseños de automóviles, formas de entretenimiento, productos de consumo suntuario y nuevas recetas de cocina. A este respecto, la única precaución del analista será cerciorarse de si lo que se presenta bajo el ropaje de la novedad y originalidad no constituye, en realidad, sino la dramatización retórica de viejas realidades a las que se aplica tramposamente el rótulo de "moderno" o "posmoderno". Así, no ha faltado quien presentara como filosofía original y "posmoderna" el pensamiento de los presocráticos; o la difusión de la cultura fuera de su lugar de origen ("se baila tango en París, la salsa cubana en Los Ángeles, etcétera") como una "novedad" cultural introducida por la globalización, ignorando que toda una corriente antropológica, llamada precisamente "difusionismo", ya se había ocupado de este fenómeno desde los años veinte.

Grijalbo, México, 1989); y de la "criollización" o "mestizaje" de Serge Gruzinski (*La pensée métisse*, Fayard, París, 1999) y Michel Wieviorka (*La différence*, Éditions Balland, París, 2001).

[206] Caben aquí todos los casos de imitación o copia de las "buenas ideas" de una cultura extranjera. Un caso clásico es la asimilación de la *pizza* napolitana por la cultura gastronómica norteamericana.

[207] A esta figura se refiere la teoría de la "circulación cultural" de Cirese, por la cual formas simbólicas propias de la cultura elitista, por ejemplo, son apropiadas por los grupos subalternos acomodándolas a sus propios códigos, y viceversa. Se trata de una idea original de Gramsci en sus "Observaciones sobre el folklore" (*Obras de Antonio Gramsci, op. cit.*, vol. 4, p. 245). Tal es el caso, en materia de música popular mexicana, de las décimas jarochas, huastecas y arribeñas; y también el de los "carnavales" populares o pueblerinos que, como sabemos, tienen un origen elitista.

[208] Para caracterizar algunos de estos tipos, nos apoyaremos en un trabajo de Jean-François Bayart: *L'illusion identitaire*, Fayard, París, 1996, pp. 69-125.

2) La extraversión cultural consiste en apropiarse de elementos culturales ajenos para someterlos a objetivos o intereses propios.[209] Puede presentarse como operación táctica, y entonces es como "construir frases propias con una sintaxis y un vocabulario ajenos" con propósitos tácticos —decía Michel de Certeau—; o como operación estratégica, de esta manera se inscribe en un proyecto global frente a un adversario claramente identificado.[210]

Se puede ilustrar el primer caso con la táctica de la "evangelización por inculturación" de los misioneros cristianos en países colonizados, por la que se emplea el vocabulario y las categorías nativas como simple táctica de penetración, y no como reconocimiento de la identidad y de los derechos culturales de los grupos dominados.[211] Por lo que toca al segundo caso, Bayart lo ilustra con la utilización sincrética de la religión hinduista por los políticos nacionalistas hindúes para oponerse a los musulmanes. En México podría citarse el caso de la importación de la monarquía católica de los Habsburgo (el emperador Maximiliano) en el siglo XIX por los conservadores, para utilizarla políticamente como símbolo de la identidad religiosa de la nación frente a los liberales.

Según el mismo autor, las situaciones de dominación colonial son particularmente propicias para las tácticas de extraversión cultural. Así,

> la adhesión al cristianismo de los indígenas de América Central ilustra bien esta experiencia. Confrontados a los franciscanos que desarrollaban una evangelización de factura culturalista y se empeñaban en legitimar la civilización autóctona hasta el punto de velar porque se respetara la jerarquía establecida, los indígenas sedentarios de la Nueva España optaron por inclinarse y aceptaron la religión de los europeos. Sin embargo, se convirtieron 'para seguir siendo indígenas'. El indigenismo de las órdenes mendicantes les permitía eludir la hispanización deseada por los conquistadores y les proporcionaba en cierto modo un abrigo para practicar su antigua religión bajo la cobertura del culto a los santos.[212]

3) La transferencia de significados consiste en traspasar el sentido de una práctica, de un lugar, de un símbolo o de un texto, a otras prácticas, lugares, símbolos y textos.

[209] Bayart, *op. cit.*, p. 80.
[210] *L'invention du quotidien, op. cit.*, pp. 12 y 20-21.
[211] "En la práctica misma de la dominación, el lenguaje del amo se torna híbrido", dice Homi Bahbha (*The Location of Culture*, Routledge, Londres, 1994, p. 33).
[212] Bayart, *op. cit.*, p. 80.

En la historia de México, el ejemplo clásico es la "transferencia de sacralidad" de un santuario prehispánico en el cerro del Tepeyac, donde se veneraba a Tonanzín, madre de los dioses, a una ermita construida por los misioneros españoles sobre la misma colina a mediados del siglo XVI, donde exponían a la veneración de los indígenas una imagen pintada de la virgen de Guadalupe. Como los indígenas continuaban peregrinando al mismo lugar, superponían los nombres de Tonanzín y de la virgen de Guadalupe y acabaron por fundir los cultos de las dos madres en uno solo.

Otro ejemplo histórico es la transferencia del imaginario propio de la religiosidad católica a los cultos republicanos de la Revolución francesa. También existió el fenómeno inverso: v. g., la transferencia del ritual del *adventus* imperial, que solemnizaba la entrada de los emperadores a la ciudad de Roma, a la entrada igualmente solemne de los obispos medievales a "su ciudad".

"La operación de transferencia de sentido parece inherente a los cambios políticos", concluye Bayart. Y a continuación presenta varios ejemplos sobre deslizamientos simbólicos y cognitivos de la esfera religiosa a la esfera política, y viceversa.[213] Ya Durkheim había señalado el halo religioso de las ceremonias políticas, como cuando los ciudadanos se reúnen "para conmemorar la institución de una nueva constitución moral o algún gran acontecimiento de la vida nacional".[214] Y probablemente de aquí deriva la teoría de la "religión civil" de R.N. Bellah.[215]

4) La "fabricación de autenticidad" es un fenómeno conocido en el campo de la cultura. Consiste en la pretensión de preservar la pureza original de la identidad del propio grupo de pertenencia frente a supuestas amenazas del exterior, mediante la restauración autoritaria de "su" cultura (supuestamente originaria pero en realidad fabricada), a través de procedimientos regresivos. Así,

> los evangelizadores se esfuerzan por proteger la amable inocencia indígena amenazada por conquistadores, criollos, colonos y otros factores de urbanización; los nacionalistas de Europa central y oriental erigen la cultura popular en relicario de la identidad nacional; los partidarios del hinduismo militante se refieren a una supuesta edad de oro védica; la república islámica de Irán declara la guerra a la "corrupción occidental".[216]

[213] *Op. cit.*, p. 83.
[214] E. Durkheim, *Formas elementales de la vida religiosa*, Editorial Schapiro, Buenos Aires, 1968, p. 438.
[215] R.N. Bellah y Ph. E. Hammond, *Varieties of Civil Religion*, Harper and Row, Nueva York, 1980.
[216] Bayart, *op. cit.*, p. 85.

Aquí se inscriben fenómenos tan variados como la moda *retro*, el neorruralismo ecológico que predica el retorno al campo, la popularidad de los *bistrots* parisinos y de los *pubs* londinenses neotradicionales, la boga de los productos genuinamente autóctonos y de las tiendas de antigüedades, el afán por restaurar las obras de arte del pasado "conforme a su estado prístino" y, en fin, la pasión mundial por los "tapices auténticos" de Turkmenistán.

Éste es también el lugar donde debe situarse el fenómeno de la "invención de la tradición", tópico famoso en historia a raíz de la obra de Erick Hobsbawm intitulada precisamente así: *The Invention of Tradition*. Son ejemplos egregios de esta operación cultural la invención de la *country music* en los Estados Unidos, por vía mediática, y la del "charro cantor" en las comedias rancheras del cine clásico mexicano. Dígase lo mismo de los movimientos "mexicaneros" que asumen ciertos elementos culturales náhuatl como rasgos genuinos de la "raza mexicana" originaria, haciendo caso omiso de la diversidad étnica y lingüística de México.

De modo general, la búsqueda de autenticidad a través del retorno a un pasado fantasmal e ilusorio podría interpretarse como una crítica implícita a la modernidad urbana, frente a la cual se experimenta un profundo malestar.

5) Tiene estrecho parentesco con la operación anterior lo que podríamos llamar "producción de identidades primordiales", por la que se reivindica la supuesta unidad originaria, la autenticidad y la antigüedad de ciertas identidades étnicas o religiosas de las que se nutren muchos nacionalismos étnicos e incluso estatales.

Esta pretensión de "pureza primordial" tiende a generar políticas de "limpieza étnica" que provocan inevitablemente tensiones y a veces conflictos sangrientos, como las que se dan, por ejemplo, en la India entre musulmanes y nacionalistas hindúes, o en los Balcanes entre serbios ortodoxos de origen eslavo, y bosnios musulmanes de origen turco. La extrema violencia de estos conflictos pone de manifiesto la enorme eficacia de las identidades que se perciben como primordiales, por más que las ciencias sociales hayan argumentado firmemente el origen artificial de la creencia en una pertenencia étnica común. "En cierto modo —señala Bayart— las identidades primordiales existen, pero como hechos de conciencia y como regímenes de subjetividad, no como estructura. En lugar de ser factores explicativos, ellas deben ser explicadas..."[217]

6) No podemos omitir una figura de cambio recurrente en la literatura sociológica y antropológica: la modernización cultural. Sólo que a diferencia de las

[217] Bayart, *op. cit.*, p. 101.

anteriores, esta figura exige cambiar radicalmente la escala y la "longitud temporal" del cambio.

Los clásicos de la sociología concibieron la modernización como un amplio proceso de cambio social perceptible en el largo plazo multisecular y a escala de la sociedad global. La describieron como el tránsito de lo simple a lo complejo, de la comunidad tradicional a la comunidad contractual (Tönnies), del mito a la ciencia (Comte), de la solidaridad por semejanza a la solidaridad por interdependencia (Durkheim), de la sociedad tradicional a la sociedad racional burocratizada (Max Weber), de las sociedades precapitalistas a la sociedad capitalista burguesa (Marx), de la costumbre a la ley, etcétera.

Debe distinguirse cuidadosamente la modernización, así entendida y descrita, de su reinterpretación funcionalista y neoevolucionista. Esta reinterpretación se debe principalmente a Talcott Parsons, y fue introducida en la posguerra. El modelo parsoniano concibe la modernización como un proceso inmanente al sistema social, por el cual éste pasa de una fase "tradicional" caracterizada por el particularismo, la adscripción y el globalismo funcional (*difuseness)*, a una fase "moderna" caracterizada por el universalismo, la búsqueda de la eficacia y del logro en la acción, y la especificidad funcional.[218] Este proceso es concebido como una especie de "maduración obligada" que deben alcanzar, tarde o temprano, todas las sociedades, so pena de poner en peligro su sobrevivencia por falta de adaptación a los requerimientos de su entorno. Su motor principal sería la diferenciación estructural.

Si bien esta idea de la modernización ha sido objeto de una cerrada crítica desde los años sesenta, sigue pesando subrepticiamente en la concepción corriente de la modernización cultural como tránsito de la "cultura tradicional" a la "cultura moderna". Así, existe una tesis generalizada según la cual el efecto de la modernización sobre la cultura es doble: por una parte desintegra o disuelve las culturas tradicionales y las identidades en ella fundadas y, por otra, produce nuevas formas de cultura/identidad.

La cultura tradicional tendría ciertos caracteres recurrentes, como su particularismo y su vinculación con una comunidad local, su naturaleza consensual y comunitaria, su fuerte coeficiente religioso y su invariable referencia a una tradición o memoria colectiva. La cultura moderna, en cambio, tendría por primera característica la "deslocalización", es decir, la desvinculación de todo espacio particular en virtud de la movilidad geográfica y de la abstracción creciente de las rela-

[218] Son los famosos *pattern variables* de Parsons.

ciones sociales. Las otras características serían: su orientación profundamente individualista y ya no comunitaria, su fragmentación y pluralización (tesis de la "pluralización de los mundos de la vida") y, finalmente, su carácter laico y secular.[219]

El gran problema de esta manera de ver las cosas es el uso excesivamente contrastante, dicotómico y excluyente de la dupla tradición/modernidad. Lo que en Max Weber era una distinción principalmente tipológica y clasificatoria, tiende a convertirse en una distinción cronológica, evolutiva y excluyente. Lo malo de este enfoque es que no permite entender ni explicar los fenómenos de interpenetración y entrelazamiento entre ambos polos, cada vez más documentados por la investigación empírica antropológica y sociológica incluso en las sociedades de *high modernity*.

Todo parece indicar, si tomamos en cuenta las investigaciones empíricas más recientes, que es posible asumir la modernidad y los valores universales que le son inherentes desde la lógica de una cultura particular tradicional, y no contra ella o a pesar de ella. En otras palabras: tradición y modernización sólo se oponen como tipos ideales polares. Pero históricamente no son del todo incompatibles ni excluyentes. No sólo pueden entremezclarse y coexistir sino también reforzarse recíprocamente. Lo nuevo a menudo se mezcla con lo antiguo, y la tradición puede incorporar y aun estimular la modernización. Como dice Georges Balandier, "toda modernidad pone de manifiesto configuraciones que asocian entre sí rasgos modernos y tradicionales; la relación entre ambos no es dicotómica sino dialéctica".[220]

Estos y otros argumentos condujeron a una nueva revisión del paradigma de la modernización, sobre todo en lo concerniente a la dicotomía tradición/modernidad. Clifford Geertz, por ejemplo, plantea abiertamente la posibilidad de reconciliar ambos polos. En contraste con la visión unilineal y evolucionista del paradigma dominante, su enfoque reconoce la dinámica, la multidireccionalidad y la incertidumbre de la transformación sociocultural.[221] También Victor Turner

[219] Algunos autores, principalmente filósofos, ensayistas y teóricos del arte, hablan también de una "cultura posmoderna" que se caracterizaría, entre otras cosas, por su extrema fragmentación y evanescencia, uno de cuyos efectos sería la dispersión del sujeto —persona o grupo— en múltiples fragmentos de identidad traslapados. Si la aceptamos literalmente, esta concepción nos conduciría a admitir el absurdo de un mundo cultural caleidoscópico habitado por individuos esquizofrénicos o paranoicos.

[220] Georges Balandier, *Antropo-logiques*, PUF, París, 1974, p. 20.

[221] *La interpretación de las culturas, op. cit.*, p. 203 y ss.

comparte con Geertz una concepción abierta y no determinista del cambio. Este autor plantea que el cambio sociocultural sólo puede ser conceptualizado por referencia a un determinado límite o "situación liminal" entre el estado de cosas inicial y el estado de cosas subsiguiente (es decir, entre S_1 y S_2, según nuestro esquema formal). Pues bien, dependiendo del grado de solidez cultural de un grupo o de una sociedad, las fases posliminales del cambio pueden variar entre el abandono de la tradición preliminar o su renovación regenerativa, entre "reagregación" y "desmembramiento".[222] En otros términos, el cambio hacia la modernización, o bien puede apoyarse en la reactivación de la identidad colectiva anclada en paradigmas tradicionales básicos (*root paradigms* refuncionalizados mediante "procesos de reagregación"); o bien puede comportar la disolución de esa misma identidad por adopción de paradigmas culturales ajenos o por choque violento con ellos ("procesos de disolución o desmembramiento").[223] A esto nos referíamos más arriba al hablar de la "dirección" del cambio.

Hasta ahora nos hemos limitado a describir algunos tipos de producción y desplazamiento de significados, que son otras tantas formas de manifestación del cambio cultural. Pero otra cosa muy diferente es explicarlos. Y como el sistema cultural es indisociable del sistema social, ya que se distingue sólo analíticamente de este último, esa explicación habrá que buscarla en la dinámica de la sociedad considerada en su conjunto. "El dinamismo de los componentes semióticos de la cultura se enlaza, evidentemente, con el dinamismo de la vida de relación de la sociedad humana", afirman Lotman y Uspensky.[224]

¿Pero cuál sería, en última instancia, el factor explicativo de la dinámica sociocultural? Entre las diferentes propuestas presentadas en las ciencias sociales a este respecto, preferimos la teoría marxiana que confiere ese papel a la contradicción y el conflicto.[225]

[222] Victor Turner, "Process, System and Symbol: A New Anthropological Synthesis", en *Daedalus*, vol. 1, 1977.

[223] Véase una interesante relaboración de estas ideas de V. Turner, en D. Shinar, J. Olsthoorn y C. Salden, *Dis-membering and Re-membering: An Improved Conceptual Framework for the Analysis of Communication and Social Change*, Concordia University, Montreal, 1990.

[224] J.M. Lotman y B.A. Uspensky, "Sobre el mecanismo semiótico de la cultura", en J.M. Lotman, *Semiótica de la cultura*, *op. cit.*, p. 85.

[225] Entre las otras propuestas, cabe mencionar el evolucionismo, el funcionalismo y el individualismo metodológico, que explica el cambio sociocultural por los efectos imprevistos resultantes de la agregación de acciones individuales.

En el supuesto de que la cultura debe ser considerada primordialmente desde el punto de vista de los sujetos, formulemos una vez más nuestra pregunta inicial: ¿cómo y por qué cambian las formas interiorizadas de la cultura, como las representaciones sociales (Moscovici) o los *habitus* (Bourdieu)? O, en términos de Anthony Giddens, ¿cómo se transforma la intimidad?[226]

Los psicólogos sociales nos dicen que las representaciones sociales cambian cuando se modifican las circunstancias exteriores dentro de las cuales operan, es decir, cuando se vuelven disfuncionales respecto de las nuevas circunstancias. Lo que equivale a decir que cambian cuando entran en conflicto con un nuevo entorno. Claude Flament[227] propone el siguiente esquema pedagógico para ilustrar esta modalidad de cambio:

Modificación de las circunstancias externas

↓

Modificaciones de las prácticas sociales

↓

Modificaciones de las prescripciones condicionales
(componentes de la representación social)

↓

Modificaciones de las prescripciones absolutas

Un ejemplo relativo a los cambios de mentalidad de las mujeres tradicionales campesinas a raíz de la migración de sus maridos, ayudará a comprender el esquema. Según una investigación reciente, en el valle de Atlixco, Puebla, se produce desde hace dos decenios una importante modificación de las circunstancias externas en las que viven las familias campesinas tradicionales: sobreviene una aguda crisis agrícola que provoca, lógicamente, la migración de una buena parte de los miembros masculinos de las familias. En consecuencia, las mujeres se ven forzadas a adaptar sus prácticas a la nueva situación asumiendo, por ejemplo, roles masculinos, como salir a trabajar fuera de sus casas por un salario. En una fa-

[226] Anthony Giddens, *The Transformation of Intimacy*, Stanford University Press, Stanford, 1992.

[227] Claude Flament, "Structure, dynamique et transformation des représentations sociales", en Jean-Claude Abric, *Pratiques sociales et représentations*, PUF, París, 1994, pp. 37-57. (Hay una traducción al español un tanto desaliñada de esta obra: *Prácticas sociales y representaciones*, IFAL/Ediciones Coyoacán, 2001.)

se posterior tienen que racionalizar sus nuevas prácticas, consideradas "desviantes" dentro de su cultura, convirtiendo en prescripción condicional un principio que anteriormente tenía un sentido absoluto: "las mujeres honestas no deben trabajar fuera de sus casas como jornaleras [...], salvo en caso de necesidad y provisoriamente, en ausencia de sus maridos". Por último, debido a la prolongación y casi irreversibilidad de esta ausencia, la prescripción condicional tenderá a ser sustituida por una nueva prescripción absoluta que se integrará al núcleo de la representación: "es normal que las mujeres campesinas salgan a trabajar también como jornaleras fuera de sus casas".

Bourdieu explica de un modo similar la modificación del *habitus* que, como dijimos, se puede homologar aproximadamente a las representaciones sociales cuando se le define como "sistema subjetivo, pero no individual, de estructuras interiorizadas que son esquemas de percepción, de concepción y de acción".[228]

En efecto, para Bourdieu los sistemas de disposiciones, que él llama *habitus*, cambian y se transforman cuando operan en condiciones objetivas nuevas y diferentes de las que le dieron origen. Porque, según nuestro autor, la práctica es producto no sólo del *habitus* sino de la relación dialéctica entre una situación y un *habitus*, cuya conjunción constituye la coyuntura.[229] "Los ajustes impuestos incesantemente por las necesidades de adaptación a situaciones nuevas e imprevistas, pueden determinar transformaciones duraderas del *habitus* [...], el *habitus* es también adaptación y se ajusta permanentemente al mundo [...], aunque sólo excepcionalmente asuma la forma de una conversión radical".[230]

Esta concepción supone que la historia, esto es, la modificación de las estructuras objetivas, no sólo es posible sino concebible, ya que "las disposiciones y la situación que se conjugan en la sincronía para constituir una coyuntura determinada [...], son engendradas [...], en último análisis por las bases económicas de la formación social considerada".[231]

Bourdieu ha ilustrado esta dinámica del *habitus* documentando, por ejemplo, la reorganización del sistema de referencias simbólicas y el progresivo cambio de actitudes profundas ante la vida y el trabajo entre los campesinos tradicionales de Argelia que emigraron a Francia para convertirse en trabajadores urbanos.[232]

[228] P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Les Éditions de Minuit, París, p. 101.
[229] Bourdieu, *Esquisse...*, *op. cit.*, pp. 178-179, 185-186.
[230] Bourdieu, *Questions de sociologie*, *op. cit.*, pp. 135-136.
[231] *Esquisse...*, *op. cit.*, p. 185.
[232] Bourdieu, *Algérie 60*, Les Éditions de Minuit, París, 1977.

Sin embargo, para Bourdieu, en las sociedades modernas caracterizadas por un alto grado de diferenciación y de complejidad, las "estructuras objetivas" de una formación social se presentan como un conjunto de campos relativamente autónomos, aunque articulados entre sí: campo económico, político, religioso, cultural, etcétera. Por lo tanto, los cambios en la situación que generan las modificaciones del *habitus* se producen, en primera instancia, a nivel de campos, y antes que nada, a nivel del campo cultural (desglosado en las obras de Bourdieu en subcampos, como el religioso, el intelectual, el literario, el de los bienes simbólicos y el universitario, entre otros). Y es la conflictualidad inherente a los campos en general, y al campo cultural en particular, lo que dinamiza no sólo las formas interiorizadas de la cultura sino también sus formas institucionales y objetivadas.[233] Los análisis del campo religioso,[234] del universitario[235] y de las configuraciones sucesivas del campo literario francés[236] desarrollados por Bourdieu, constituyen una brillante ilustración de esta teoría.

A esta dinámica interna del campo cultural, donde se sitúan los "factores internos" del cambio, se sobreañade la compleja conflictualidad proveniente de otros campos, como el económico, el político y el científico, donde se sitúan los "factores externos" del cambio cultural, como son, entre otros, el desarrollo de las fuerzas productivas, las innovaciones tecnológicas, las intervenciones del poder político (a través de políticas culturales, por ejemplo) y las revoluciones científicas. En efecto, tanto Bourdieu como Robert Fossaert (quien habla también de "campos ideológicos" polarizados por sus respectivos aparatos),[237] postulan la existencia de una competencia —de una "interdependencia conflictual entre los diferentes campos. La problemática sobre ciencia/religión, alimentada por una lucha varias veces secular, o la querella entre ciencias y humanidades, entre "cultura científica" y "cultura humanística", constituyen una buena ilustración de es-

[233] En efecto, según Bourdieu, todo campo (que se desdobla en campo de producción y en campo de consumo o "mercado cultural", homólogos entre sí en virtud del *habitus*) se define como una estructura disimétrica y conflictiva que se manifiesta en la sincronía como un espacio estructurado de posiciones dominantes y dominadas. Las propiedades de estas posiciones dependen de su ubicación en ese espacio y no de los atributos personales de sus "ocupantes".

[234] P. Bourdieu, "Genèse et structure du champ religieux", en *Revue Française de Sociologie*, XII, 1971, pp. 295-334.

[235] P. Bourdieu, *Homo academicus*, Les Éditions de Minuit, París, 1984.

[236] P. Bourdieu, *Les règles de l'art*, Éditions du Seuil, París, 1992.

[237] "En principio, cada aparato ideológico tiende a crear y a mantener su propio campo cultural [...]". Robert Fossaert, *Les structures idéologiques*, *op. cit.*, p. 132. Véase también, p. 342 y ss.

te nuevo aspecto de la dinámica cultural.[238] Los sociólogos y los antropólogos han documentado en repetidas ocasiones el impacto de las innovaciones tecnológicas, derivadas de la ciencia aplicada, sobre las configuraciones culturales, hasta el punto de que un autor como Parsons considera la tecnología como uno de los "universales evolutivos".[239] Serge Moscovici, por su parte, ha ilustrado magistralmente en una de sus primeras obras los impresionantes efectos de una revolución científica como la del psicoanálisis en todos los ámbitos de la cultura.[240]

El propio Fossaert ha señalado otra dimensión poco estudiada de la dinámica cultural: las relaciones conflictivas entre el conjunto de lo que él llama campos ideológicos especializados, apoyados por sus respectivos aparatos (instituciones escolares, instituciones estatales de política cultural, etcétera) y la cultura común no especializada que tiene por soporte inmediato, no las instituciones sino las redes de sociabilidad[241] (que por definición atraviesan todos los campos porque están ligadas a la vida cotidiana).[242] La cultura común sería el acervo de habilidades y saberes indiferenciados o preespecializados, generados por lenta sedimentación histórica dentro de una determinada red de convivencia social, y comúnmente compartidos por todos los individuos conectados a dicha red. Abarca, por lo tanto, el vasto conjunto de las prácticas banales y de las representaciones usuales que dan contenido a la cotidianidad y puede homologarse al "sentido común" de Gramsci.[243]

Ahora bien, por un lado, los aparatos especializados inciden permanentemente sobre las redes de sociabilidad para desposeer a los grupos inscritos en

[238] Fossaert, *Les structures idéologiques*, *op. cit.*, pp. 343-344.

[239] Se puede tomar como una especie de parábola paradigmática al respecto, el caso referido por Lauriston Sharp, en el que la simple sustitución del hacha de madera por el hacha de acero produjo una profunda perturbación de toda la configuración cultural de una tribu indígena en Australia. Ver "Technological Innovation and Culture Change: An Australian Case", en Peter B. Hammond, *Cultural and Social Anthropology*, MacMillan, Nueva York, 1964, pp. 84-94.

[240] Serge Moscovici, *La psychanalyse. Son image et son public*, PUF, París, 1976.

[241] *Ibid.*, cap. 3, p. 83 y ss., y 121-126.

[242] Según Fossaert estas redes son las diversas configuraciones de la convivencia social interconectadas entre sí, por ejemplo, los grupos elementales constituidos por la familia, el vecindario, la escuela, el taller, la oficina. El concepto supone que la comunicación y las interacciones sociales a nivel de base no se dan entre individuos aislados y dispersos sino entre individuos ya inscritos en redes de convivencia condicionadas por una determinada forma de organización social. Las redes así definidas son a la vez generadoras y conductoras de representaciones sociales.

[243] *Ibid.*, pp. 110, 287-288, 321, 508.

ellas de su actividad ideológica y cultural propia, para modificar sus *habitus* y convertirlos en su propio "público" mediante una permanente acción "aculturadora"; por otro, la cultura común enmarcada por las redes de sociabilidad opone a esta acción aculturadora la tenaz resistencia de su inercia histórica y de su propio sistema de *habitus*. Por lo tanto, el "mundo cultural existente" (Gramsci) es un mundo permanentemente sometido a una doble presión contradictoria: la de los campos ideológicos especializados y la ejercida por la "resistencia de las representaciones populares conservadas en la red de los grupos sociales concretos".[244]

Llegamos ahora a la raíz última que condiciona y explica la conflictualidad de todos los campos y que por eso mismo suele llamarse "el campo de los campos": la estructura de clases.

En esta nueva escala de análisis —que desborda el plano de las relaciones primarias y supone un mayor grado de abstracción— la hipótesis fundamental puede formularse del siguiente modo: existe una relación significativa entre posiciones en la trama de las relaciones sociales y la cultura entendida como configuración de significados sociales diversamente interiorizados y objetivados.[245]

Esta hipótesis es la que da origen a la contraposición gramsciana entre cultura hegemónica y culturas subalternas, posteriormente reformulada por Alberto M. Cirese en términos de "desniveles culturales internos".[246]

La misma hipótesis permite a Bourdieu concebir la cultura como "la distinción" simbólicamente manifestada y clasistamente connotada; como una constelación jerarquizada y compleja de "*ethos* de clase" que se manifiesta en forma de comportamientos, consumos, gustos, estilos de vida y símbolos de *status* diferenciados y diferenciantes, pero también en forma de productos y artefactos diver-

[244] *Ibid.*, pp. 122, 124-125, 505.

[245] P. Clemente, "Dislivelli di cultura e studi demologici italiani", en *Problemi del Socialismo*, núm. 15, 1979, particularmente p. 145.

[246] Alberto M. Cirese, *Cultura egemonica e culture subalterne*, *op. cit.*, p. 10 y ss. En su nivel propio, las culturas subalternas se definen, según Cirese, por su carácter "popularmente connotado", es decir, por su vinculación de hecho con las clases subalternas, cuyo conjunto es lo que Gramsci denomina pueblo. Las culturas populares se definen, entonces, por su posición de "solidaridad" o por su nexo con las clases subalternas, y no por su contenido (fosilizado o progresista), por sus cualidades estéticas o por su grado de coherencia.

El concepto de circulación cultural en doble sentido entre los desniveles señalados garantiza un espacio teórico para el hibridismo, la interpenetración y las situaciones intermedias dentro del campo que nos ocupa.

samente valorizados.[247] Dentro de este esquema, la cultura de las clases dominantes se impone como la "cultura legítima", haciéndose reconocer como punto de referencia obligado y como "unidad de medida no medida" de todas las formas subalternas de cultura.

La desigualdad de clases implica, como sabemos, la desigual distribución del poder, lo que da origen a la relación dominantes/dominados en una determinada sociedad. O dicho de otro modo: el poder tiene por base y fundamento la estructura objetiva de la desigualdad social.[248] Esta observación nos da pie para abordar brevemente las relaciones entre cultura y poder.

Pues bien, si se considera el poder en su doble modalidad de dominación y de dirección políticas, la cultura se convierte en el gran objetivo de las luchas políticas (en todos los niveles) y en objeto de codicia por parte del Estado. Aquí encuentran su lugar la lucha secular del Estado por lograr el control del conjunto de los aparatos culturales con sus correspondientes "campos"; su esfuerzo por administrar y organizar coactivamente las diferencias culturales desde una posición hegemónica; y, en fin, su negro historial de represión sobre las culturas étnicas subalternas.

Si, en cambio, se considera el poder bajo su modalidad de hegemonía, la cultura ya no se presenta como algo exterior al poder sino como una forma de éste, definido por su capacidad de imponer significados, valores y modos de comportamiento "legítimos" por vía pedagógica o de violencia simbólica. El mecanismo de esta imposición es el mismo que señalara Marx en *La ideología alemana* para explicar el funcionamiento de la "ideología dominante": la cultura dominante se presenta a sí misma bajo la forma de la universalidad, transmutando lo histórico en "natural", lo contingente en eterno, el interés concreto en valor abstracto, la experiencia histórica en verdad metafísica y, en fin, lo particular en universal. De este modo logra imponerse como punto de referencia exclusivo en función del cual tienen que redefinirse y revaluarse todas las formas periféricas o subalternas de la cultura. Una cultura hegemónica, por lo tanto, es aquella que reorganiza la totalidad de las "relaciones de sentido", en una determinada formación social, no tanto imponiendo a todos sus propios modelos o parámetros sino logrando su reconocimiento universal como los únicos válidos y legítimos.

Frente a la hegemonía, las culturas subalternas resisten activa o mecánicamente según los casos; se ajustan, asumen una función nueva o simplemente se di-

[247] Bourdieu, *La distinción*, *op. cit.*, *passim*.

[248] Gilberto Giménez, *Poder, Estado y discurso*, UNAM, México, 1983, p. 23.

suelven. Pero frecuentemente terminan convirtiéndose en culturas vergonzantes que se perciben a sí mismas bajo formas negativas de inadecuación, de insuficiencia, de incapacidad y de exclusión.

En América Latina las altas culturas indígenas y las culturas campesinas tradicionales han sido las grandes víctimas de la hegemonía cultural en el sentido indicado.

En conclusión: la hegemonía constituye el modo específicamente cultural de confrontación entre clases sociales.[249]

Cultura de masas/culturas particulares

La mercantilización de la cultura, a la que nos referimos inicialmente, nos introduce a la consideración de una nueva forma de cultura que viene a complicar aún más el ya complejo cuadro de la dinámica cultural: la cultura de masas.

Ésta se contrapone a todas las formas diferenciadas y diferenciantes de la cultura —sean éstas subalternas o dominantes— en los niveles local, regional o nacional por su lógica homogeneizante que tiende a cancelar o absorber bajo un código unitario más amplio todas las diferencias.[250] Bajo este punto de vista, la cultura de masas constituye un esbozo de cultura planetaria llamada a superar "las culturas firmemente arraigadas, las religiones sólidamente atrincheradas y las identidades nacionales demasiado diferentes", según la expresión de deseos del antiguo consejero del presidente Carter y fundador de la Comisión Trilateral, Zbigniew Brzezinski.[251]

La cultura de masas tiene por base estructural la globalización de la economía capitalista, hecha posible por las nuevas tecnologías de información/comunicación basadas en la microelectrónica y la ingeniería. Este proceso determina

[249] Fossaert, *Les structures idéologiques*, *op. cit.*, p. 327 y ss.

[250] "La cultura de masas está guiada por lo que yo llamo 'ley mediática', que es la ley del racionalismo, de la desmemorización y de la pérdida de la historia. En este sentido, incluso habría que interrogar la impostura que significa hablar de 'cultura de masas', porque la cultura significa acumulación de experiencias, herencia, continuidad; y lo que se denomina 'cultura de masas' es un proceso totalmente inverso a este proceso de recuperación de la memoria". Armand Mattelart, entrevistado por Gabriel Niezen Matos, en *Diálogo Social*, año XV, núm. 141, enero de 1982, p. 46 y ss. Véase también el análisis que hace Umberto Eco de las hipótesis pesimistas y optimistas acerca de la cultura de masas, en *Apocalípticos e integrados ante la cultura de masas*, Editorial Lumen, Barcelona, 1973, pp. 39-78.

[251] Citado por Armand Mattelart en *La culture contre la démocratie?*, Éditions La Découverte, París, 1983, p. 55.

el nuevo orden mundial de dominación económica y sociopolítica: generalización del valor de cambio, papel dominante del capital financiero internacional, internacionalización del mercado de trabajo y de las inversiones, producción de la energía nuclear, la electrónica, la informática y la industria de comunicación de masas.[252]

El modo de producción de la cultura de masas es el industrial, lo que da por resultado, según las observaciones siempre actuales de Adorno y Horkheimer,[253] la producción de una cultura "serializada", estandarizada y marcada por la división técnica del trabajo. Además, la transformación del acto cultural en valor económico cancela, según estos mismos autores, su poder crítico, y disuelve todo rasgo de una experiencia auténtica.

Su contenido se presenta a primera vista como un mosaico (Abraham Moles), aunque puede decirse que en lo esencial reproduce el paradigma urbano, ya sea a nivel de vida cotidiana, ya sea a nivel de toda una mitología de astros, héroes y superhéroes. Según J. Martín Barbero, este contenido no resulta sólo de la vulgarización y abaratamiento de la "cultura cultivada" sino también de la incorporación de muchos códigos populares, como el del melodrama, por ejemplo, aunque desactivados y desmovilizados políticamente.[254]

Su destinatario privilegiado son las capas medias urbanas, cuyo prototipo es el "americano medio" en cuanto producto de una sociedad cosmopolita que resume en sí misma todas las razas y, hasta cierto punto, al mundo entero (por eso se habla de "masa" y no de clase). Edgar Morin define desde este punto de vista a la cultura de masas como "la cultura del individuo privado en la sociedad burguesa tecno-industrial moderna".[255]

[252] Ver, Amalia Signorelli, *Cultura popolare e cultura di massa: note per un dibatito,* ponencia presentada en el encuentro "Sociedad y culturas populares", realizado en la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México, entre el 5 y el 9 de julio de 1982 (mimeo). Véase también de la misma autora, "Cultura popolare e modernizzazione", en *La Ricerca Folklorica,* núm. 1, abril de 1980, p. 73.

[253] Véase al respecto, Theodor W. Adorno y Edgar Morin, *La industria cultural,* Editorial Galerna, Buenos Aires, 1967.

[254] *Cf.* Jesús Martín Barbero, "Memoria narrativa e industria cultural", en *Comunicación y Cultura,* núm. 10, agosto de 1983, pp. 59-73. (Este trabajo fue posteriormente retomado y ampliamente desarrollado en su libro *De los medios a las mediaciones,* Convenio Andrés Bello, Santa Fe de Bogotá, 1998.)

[255] Edgar Morin, "De la culturanalyse à la politique culturelle", en *Comunications,* núm. 14, 1969, p. 23. Véase también, *La industria cultural, op. cit.,* p. 53 y ss.

Los vectores de esta forma de cultura no se limitan a los *mass-media* de los comunicólogos sino comprenden también la escolarización masiva, los canales masivos de "participación política", las organizaciones masivas de la práctica religiosa y los modos masivos de modelación y uso del espacio físico y territorial.

El resultado global de la "aculturación de masa" es la tendencia a la "progresiva integración en un único sistema de todas las realidades socioculturales existentes, sean éstas de carácter macro o micro".[256] Sin embargo, el efecto homologante que parece seguirse de este proceso de integración no es unívoco y requiere ser matizado. No cabe duda de que la tendencia inherente a la globalización es la estandarización de la cultura, debido a que puede entenderse también como una forma de desarrollo planetario que niega la importancia de las culturas particulares, por la sencilla razón de que considera todo particularismo como un obstáculo para las transacciones económicas internacionales. Pero esa tendencia está lejos de consumarse. Tratándose precisamente de productos culturales globalizados (telenovelas, espectáculos, programas musicales, entretenimientos, información), la instancia de la recepción es determinante y genera una gran diversidad de actitudes, interpretaciones y modos de empleo que escapan al control del polo productor, como son las organizaciones multinacionales. "La globalización de las comunicaciones no ha eliminado el carácter localizado de la apropiación —afirma John B. Thompson— más bien ha generado un nuevo eje simbólico en el mundo moderno, que describiré como el eje de la difusión globalizada y de la apropiación localizada".[257] En algunos casos las industrias culturales incluso asumen y estimulan abiertamente las diferencias culturales (como ocurre en el caso del llamado turismo cultural), pero subsumiéndolas bajo un código más universal: el código económico. Es lo que algunos denominan "subversión de los códigos culturales tradicionales" por el capitalismo. En efecto, el código económico del valor de cambio tiene una particularidad que lo distingue de todos los precedentes:

> [...] tiene la capacidad de subvertir a todos los demás códigos en la medida en que eleva a rango de sistema la indiferencia a los contenidos de todos los sistemas culturales posibles, en la medida en que el código de lo económico sólo se interesa en la forma y pone entre paréntesis el valor de uso, la particularidad o el contenido de cada cosa.

[256] Amalia Signorelli, *loc. cit.*

[257] John B. Thompson, *The Media and Modernity*, Standford University Press, Standford, 1995, p. 174.

> En virtud de este hecho, este código es el más universalizable y también el más totalitario porque nada, por definición, puede escapársele. El código de lo económico genera, por ejemplo, una lógica organizativa de alcance universal y totalitario que invade todos los sectores de la sociedad.[258]

Amalia Signorelli ha señalado una consecuencia importante de esta situación: el fin del aislamiento, la desaparición de los grupos humanos aislados y la copresencia de todas las culturas.[259]

Si, para terminar, introducimos la cultura de masas en el complejo cuadro de la dinámica cultural, ésta se presenta como una lógica de homologación/integración de alcance global que se contrapone a la lógica de las culturas particulares, con las cuales entra inevitablemente en conflicto. En efecto, a la presión homologante de las industrias culturales, las culturas particulares oponen frecuentemente una resistencia por lo menos mecánica, sin excluir estrategias de ajuste, la refuncionalización adaptativa de sus propios elementos y aun la adopción de elementos provenientes de la cultura de masas, pero reconvertidos y traficados según su propio sistema de códigos. En conclusión, el debate actual sobre la relación entre globalización y cultura se resuelve, en última instancia, en la confrontación entre las industrias culturales que generan la llamada "cultura de masas", de carácter esencialmente supraterritorial, y las "culturas particulares" entendidas como sustratos de la vida e identidad de los grupos humanos geográficamente localizados.[260]

Escolio I: cultura y sociedad

De lo dicho hasta aquí se puede concluir que la cultura, considerada como hecho simbólico, se define como una configuración específica de reglas, normas y significados sociales constitutivos de identidades y alteridades, objetivados en forma de instituciones o de artefactos, incorporados en forma de representaciones sociales o de *habitus*, conservados y reconstruidos a través del tiempo en forma de memoria colectiva, dinamizados por la estructura de clases y las relaciones de poder, y actualizados en forma de prácticas simbólicas puntuales.

[258] Jean Paul Willaume, "L'opposition des infraestructures et des superestructures: une critique", art. cit., p. 327.
[259] Amalia Signorelli, *loc. cit.*
[260] Ver al respecto, Gilberto Giménez, "Globalización y cultura", en *Estudios Sociológicos*, vol. XX, núm. 58, enero-abril, 2002, pp. 23-46.

Pero la cultura así entendida, ¿cómo se relaciona con la sociedad? ¿Constituye acaso un sector, un subsistema, un recubrimiento ornamental o un "suplemento de alma" de la sociedad?

La respuesta puede inferirse de esta definición de Greimas que concentra en su brevedad todos los elementos hasta aquí desglosados por nosotros: la cultura no es más que la sociedad misma considerada como significación.[261] Lo que puede parafrasearse de este modo: la cultura es la sociedad considerada como estructura de sentido, como signicidad o semiosis, como representación, símbolo, teatralización, metáfora o glosa de sí misma. Es aquella dimensión de la sociedad por la que ésta se expresa o se "muestra" a sí misma en forma de rasgos distintivos, de sistema de diferencias o de singularidades formales.

Esto quiere decir que la cultura constituye un aspecto analítico (sólo distinguible con fines de análisis) de la sociedad, indisociable de cualquiera de sus elementos, niveles o instancias, y no una "parte", un sector o una "superestructura" de la misma. "Concepción del mundo generalmente implícita en todas las manifestaciones de la vida individual y colectiva", decía Gramsci. Se trata, por lo tanto, de un punto de vista totalizante sobre la sociedad, aunque también inadecuado y no exhaustivo, porque si bien es cierto que no hay nada en la sociedad que pueda considerarse como "insignificante", como desprovisto de significado, también es cierto que la sociedad no se agota en la significación. La sociedad es siempre cultura bajo cierto aspecto, pero la cultura no es toda la sociedad. Por consiguiente, entre sociedad y cultura rige una distinción que los antiguos escolásticos llamaban inadecuada o aspectual.

¿Pero puede existir en la sociedad algo más que no sea signo o sentido? Esta cuestión puede parecer impertinente y ociosa, pero la planteamos para salir al paso de ciertas corrientes pansemióticas (Castoriadis, Baudrillard, Laclau) que tienden a pasar subrepticiamente de la afirmación: en la sociedad "todo es discurso" (esto es, significación o símbolo), a la de que en la sociedad "sólo hay discurso". Se trata de una postura neoidealista que pretende reducir la sociedad sólo a una problemática de códigos.

Por supuesto, la sociedad no se reduce a un sistema de signos. La sociedad también se halla constituida por elementos que pertenecen a su base demográfica —como la procreación de nuevos seres para asegurar su reproducción biológica— o a su estructura económica, política e institucional, como la fabrilidad o actividad productiva, que modifica materialmente la naturaleza para convertirla

[261] "Sociosémiotique", en A. J. Greimas y J. Courtès, *Sémiotique, op. cit.*, p. 356.

en producto; la coacción física del poder; la resistencia de lo "práctico-inerte", de lo "ya dado"; la constricción anónima y difusa de los aparatos, de las organizaciones, de las redes de sociabilidad. Todos estos elementos pueden ser objeto de diversas interpretaciones y dotadas de múltiples sentidos, pero no constituyen en sí mismos ni "mensajes" ni "discursos" ni "sentidos".

Cirese nos invita a releer bajo esta óptica los célebres textos de Marx-Engels en *La ideología alemana*, donde se establece una relación entre producción, procreación y conciencia/lenguaje. Según la interpretación de Cirese, en estos textos la conciencia y el lenguaje (es decir, el proceso de la significación) surgen de la necesidad de establecer relaciones interhumanas en los procesos de producción y de procreación, y por eso se les atribuye cierta posterioridad respecto de la fabrilidad y la procreación, que constituyen los "momentos" fundacionales de la historia humana. Pero no se trata de una posterioridad cronológica sino lógica, afirma Cirese. Lo que equivale a decir que la conciencia y el lenguaje se consideran como componentes analíticos indisociables de la fabrilidad y la socialidad.[262]

Con base en nuestro razonamiento, se comprende fácilmente que un mismo hecho social pueda ser considerado bajo un aspecto como hecho cultural y, bajo otros, como hecho económico, político o de cualquier otra especie. El consumo ostentatorio, por ejemplo, puede ser analizado como un hecho enteramente económico, a la luz de una teoría de la circulación y del mercado de ciertos bienes de consumo restringido y elitista. Pero puede analizarse también como un hecho enteramente cultural, en la medida en que también significa una distinción de estatus social y, por lo tanto, pertenece al orden simbólico.[263] Ambos aspectos son, por supuesto, indisociables, y sólo pueden distinguirse por razones de análisis o de método.

En resumen: el orden de la cultura ni se identifica totalmente con lo social ni se distingue radicalmente del mismo. Constituye un aspecto analítico de lo social y, por lo mismo, entre cultura y sociedad sólo puede postularse una distinción inadecuada o aspectual.

Escolio II: dimensión axiológica o valorativa de la cultura

Cuando se habla de cultura resulta difícil evitar cierta connotación ética o axiológica que parece vinculada a la historia misma de este concepto. Por otra parte,

[262] Alberto M. Cirese, *Segnicità, fabrilità, procreazione*, *op. cit.*, pp. 20-38.

[263] Véase, Pierre Bourdieu, "Condición de clase y posición de clase", en autores varios, *Estructuralismo y sociología*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1969, pp. 88-93, 97-98.

hemos visto cómo en la tradición marxista la cultura adquiere una dimensión políticamente valorativa.

Sin embargo, la antropología cultural anglosajona nos ha acostumbrado a la idea de la relatividad de las culturas y al tratamiento no evaluativo de las mismas. Esta postura permitió romper con el etnocentrismo europeizante que hasta entonces había viciado la mayor parte de las reflexiones sobre esta materia.

Pero de la idea de la relatividad de las culturas, válida como precaución metodológica, suele pasarse con mucha facilidad a una filosofía del relativismo cultural, que constituye una ideología tan nefasta como la del etnocentrismo cultural, y cuya consecuencia política más obvia podría ser la apología del subdesarrollo.

Conviene recordar, además, que el tratamiento no evaluativo de los hechos sociales, elevado al rango de norma epistemológica absoluta, constituye una actitud positivista que debe ser cuestionada a la luz de una epistemología constructivista que no disocia el interés de la ciencia ni los "juicios de valor" de los "juicios de hecho". En las ciencias sociales, cualquier análisis es, por lo menos, implícitamente evaluativo. Y la filosofía analítica más reciente ha demostrado que la distinción entre lenguaje descriptivo y lenguaje normativo sólo afecta a la superficie, pero no a la estructura profunda del discurso.[264]

Nada impide, por lo tanto, adoptar un punto de vista abiertamente evaluativo en el análisis de la cultura, adscribiendo la ciencia que se ocupa de ella al campo de las ciencias que responden, según Habermas, a un interés emancipatorio.[265]

No se puede llamar cultura indiscriminadamente y en el mismo sentido a todo lo históricamente producido por el hombre, hasta el punto de decir que el canibalismo, la tortura y el racismo son hechos tan culturales como el pacifismo, la solidaridad humana y la música de Beethoven.

[264] *Cf.* Michael J. Shapiro, *Language and Political Understanding*, Yale University, New Haven y Londres, 1981, pp. 65-94, especialmente p. 68.

[265] Alusión a la clasificación de las ciencias por Habermas, en función de los diferentes tipos de intereses que las orientan y movilizan: el interés técnico-instrumental (ciencias empírico-formales); el interés comunicativo (ciencias histórico-hermenéuticas) y el interés emancipatorio (ciencias críticas, como la sociología crítica, el psicoanálisis y la crítica de las ideologías). Según Habermas, las "ciencias críticas" apuntan a la voluntad de emancipación respecto de las diversas modalidades de dominación mediante la "autorreflexión". En la autorreflexión, el conocimiento coincide con el interés, y ambos tienden a liberar al sujeto de las relaciones de dominación que lo alienan, promoviendo su autonomía y sus responsabilidades. *Cf.* Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*, Editorial Taurus, Madrid, 1982, p. 193 y ss.

Todo el problema radica en la selección y explicitación de los criterios evaluativos, que nunca podrán ser absolutos, por supuesto, sino relativos a un determinado estadio del desarrollo de la conciencia ética y social de la humanidad. Pero este condicionamiento histórico no impide que dichos criterios puedan ser suficientemente objetivos, razonables y hasta teóricamente fundados, de modo que se excluyan las evaluaciones ideológicas y meramente subjetivas, como las que se fundan en el elitismo y el etnocentrismo cultural, o las que se subordinan servilmente a los intereses coyunturales de un partido, de una clase o de un grupo de poder.

Y es aquí donde las contribuciones respectivas de Lenin y de Gramsci pueden ofrecernos todavía muchos elementos de reflexión.

Situándose en la perspectiva de su función práctico-social, Lenin evalúa las culturas por referencia a dos criterios fundamentales: la liberación de la servidumbre de la naturaleza y la posibilidad de acceso a una socialidad de calidad superior (como sería, por ejemplo, una sociedad en la que se hubiere cancelado la explotación del hombre por el hombre). Situándose en la perspectiva de la lucha de clases en el terreno de la cultura, Gramsci introduce un criterio más: la capacidad de hegemonía, que se basa en la naturaleza crítico-sistemática de una cultura y en su posibilidad de universalización. Por eso carecen de futuro, según Gramsci, las culturas excesivamente localistas ligadas, por ejemplo, a un dialecto regional que nunca logrará imponerse como lengua nacional.

Hoy día añadiríamos nuevos criterios que han madurado en la conciencia contemporánea, como el respeto a los derechos humanos y la salvaguarda del entorno ecológico, y evaluaríamos negativamente a las culturas depredadoras de la naturaleza o violatorias de los derechos y de la dignidad de las mujeres, por ejemplo.

Sin embargo, nunca se podrá condenar totalmente y como en bloque a una cultura particular, ya que, debido a su complejidad, contiene frecuentemente un núcleo valioso o elementos positivos que no son o no pueden ser cancelados por sus rasgos negativos. Así, por ejemplo, los daños ecológicos causados por el asentamiento irregular de ciertos grupos indígenas o el maltrato sistemático a las mujeres incluido en sus "usos y costumbres" no nos dan derecho para condenar en bloque su cultura, sino sólo para demandar las debidas rectificaciones. En última instancia, ninguna cultura —incluida, por supuesto, la llamada "cultura moderna"— puede ser totalmente ejemplar o inmune a la crítica bajo cualquiera de los criterios señalados.

Queremos cerrar esta sección con el siguiente texto de Umberto Cerroni, que resume de algún modo las consecuencias pedagógicas y políticas de una concepción deliberadamente evaluativa de la cultura:

La así llamada cultura popular y la misma cultura obrera pertenecen a la cultura folklórica que Gramsci ha analizado magistralmente, legándonos una indicación esencial que puede resumirse de este modo: esta cultura debe ser estudiada atentamente para comprender cuál es su origen y cómo puede ser superada en el contexto de un conocimiento crítico-sistemático. La competencia entre las clases es también, por cierto, una competencia cultural, pero lo es en el sentido propio de la cultura, esto es, se trata de una competencia entre sujetos políticos capaces de expresar formas de dirección y de gestión universal de la vida. Pero esta competencia no es algo diverso de la dialéctica cultural misma: capacidad de conocer el mundo y de transformarlo de mundo dividido entre dominantes y dominados, en mundo de hombres que se autodirigen; de mundo dividido en intelectuales y simples, en un mundo en que todos se conviertan en intelectuales porque dejan de ser simples (¡y no a la inversa!)[266]

[266] Umberto Cerroni, "Per una teoria critica della cultura", en *La Ricerca Folklorica*, núm. 1, abril de 1980, p. 29.

Problemas metodológicos

Cultura y hermenéutica[267]

Si la cultura se reduce, en lo esencial, a procesos y estructuras de significados socialmente establecidos, todo análisis cultural tendrá que ser, en primera instancia, un análisis interpretativo que tenga por tarea descifrar códigos, reconstruir significados, "leer" los diferentes "textos" de autoexpresión social y "reconocer" los símbolos sociales vigentes. Se trata de una consecuencia obligada de la definición simbólica de la cultura que desemboca lógicamente en la problemática de una hermenéutica cultural.

> Hacer etnografía —dice Clifford Geertz— es como tratar de leer (en el sentido de "interpretar un texto") un manuscrito extranjero, borroso, plagado de elipsis, de incoherencias, de sospechosas enmiendas y de comentarios tendenciosos, y además escrito, no en las grafías convencionales de representación sonora sino en ejemplos volátiles de conducta modelada.

Esto es verdad en todos los niveles del trabajo de campo más rutinario: "Entrevistar informantes, observar ritos, elicitar términos de parentesco, establecer límites de

[267] Por razones de espacio y para no convertir esta ya larga introducción en un tratado, en lo que sigue sólo nos referiremos a la metodología para el análisis de las formas objetivadas de la cultura. Para el análisis de las formas interiorizadas remitimos a los psicólogos sociales, particularmente a Jean-Claude Abric, *Prácticas sociales y representaciones sociales, op. cit.*; y sobre todo a la obra de W. Doise, A. Clemence y F. Lorenzi-Cioldi, *Représentations sociales et analyses de données,* Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble, 1992.

propiedad, hacer censo de casas [...], escribir su diario".[268] Por lo demás, hemos visto que la problemática de la cultura surge en antropología de una preocupación esencialmente interpretativa, esto es, de una necesidad de comprensión: ¿cuál es el significado de las costumbres extrañas y aparentemente incomprensibles observadas en sociedades diferentes de la nuestra?[269] Pero como los "textos" de autoexpresión cultural no hablan por sí mismos, necesitan ser interpretados y comprendidos.

Ahora bien, ¿qué significan "interpretar" y "comprender"? Para responder a esta cuestión necesitamos recurrir a la tradición de la filosofía hermenéutica (Gadamer, Ricoeur, Habermas, Bajtín),[270] cuyas tesis centrales pueden ayudarnos a entender qué es lo que realmente hacemos cuando decimos que estamos analizando un fenómeno o un hecho cultural.

1) Toda interpretación (que aquí debe entenderse no como algo diferente de la comprensión sino como la forma explícita de ésta)[271] implica interpretar lo ya interpretado en otros niveles o instancias. Así, por ejemplo, la interpretación antropológica o sociológica de la cultura versa sobre materiales simbólicos tales como artefactos, modos de comportamiento, acciones y modos de autoexpresión social que son comprendidos e interpretados constante y rutinariamente por los actores individuales y sociales en el curso de sus interacciones cotidianas. La hermenéutica de la cultura sólo podrá ser, entonces, interpretación de una interpretación, y su tarea esencial será "traducir la autointerpretación espontánea de una cultura en el lenguaje de la heterointerpretación".[272] Bajo este aspecto, los textos antropológicos que se presentan como análisis de una situación o de un hecho cultural son, en realidad, interpretaciones de segundo o de tercer grado. Y no po-

[268] Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas, op. cit.*, p. 24.

[269] Eunice R. Durham, *loc. cit.*, p. 72.

[270] Véase, entre otros, Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Editorial Sígueme, Salamanca, 1977; Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Éditions du Seuil, París, 1969; Jürgen Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp Verlag, Francfort del Meno, 1970 (hemos consultado la traducción al italiano de esta obra: *Logica delle scienze sociali*, Società Editrice Il Mulino, Bolonia, 1970); John B. Thompson, *Critical Hermeneutics: A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*, Cambridge University Press, 1981; Ricardo Montoro Romero, "Hacia la construcción de una teoría de la interpretación: en torno al debate Habermas-Gadamer", en *Reis*, núm. 14, 1981, pp. 47-68.

[271] "La interpretación –según Gadamer– no es un acto complementario y posterior al de la comprensión, sino que comprender es siempre interpretar y, en consecuencia, la interpretación es la forma explícita de la comprensión". *Verdad y método, op. cit.*, p. 331 y ss.

[272] Henri Desroche, *Sociologies religieuses*, PUF, París, 1968, p. 19.

demos olvidar que lo que se ofrece a nuestra interpretación no es "el discurso social en bruto, al cual, porque no somos actores (o lo somos muy marginalmente o muy especialmente), no tenemos acceso directo sino sólo a la pequeña parte que nuestros informantes nos refieren".[273]

2) Toda interpretación es una operación constructiva del intérprete que selecciona, reconstruye e imputa sentidos, proyectando creativamente un sentido posible entre otros muchos. Esta tesis tiene por fundamento la ambigüedad, la relativa indeterminación y el carácter abierto y no totalmente transparente del orden simbólico y, por lo tanto, del universo de la cultura. De aquí el riesgo inherente a toda operación interpretativa, que implica siempre cierto margen de incertidumbre, aunque no al grado extremo de la adivinación o de la mera conjetura. Una interpretación es siempre relativamente aleatoria y se halla expuesta a la discusión o al cuestionamiento. Si quisiéramos utilizar la famosa expresión de W.G. Gallie, diríamos que toda interpretación es "esencialmente discutible".[274]

En el análisis antropológico o sociológico, la mera descripción de los hechos culturales ya implica una interpretación y tiene, por consiguiente, un carácter constructivo. Se trata entonces, en expresión de Clifford Geertz, de una "descripción densa" que se contrapone a las "descripciones superficiales" como suelen ser, por ejemplo, las de los conductistas cuando se reducen al registro meramente fenoménico de los hechos.

3) No debe confundirse comprensión con empatía, es decir, con el afán de lograr una especie de fusión o de coincidencia plena con el punto de vista ajeno. Comprender una cultura no consiste sólo en "ver las cosas desde el punto de vista de los actores" de esa cultura, como parecen suponer Clifford Geertz y los antropólogos partidarios del "abordaje *verstehen*" o del "análisis émico" en el campo de la cultura. Comprender una cultura es también, y sobre todo, mirarla desde una posición excéntrica o, mejor, desde una cultura diferente. La alteridad y la exotopía (esto es, el hecho de hallarse situado "afuera"), son resortes fundamentales de toda interpretación.

Nadie mejor que M. Bajtín para expresar esta situación paradójica de la comprensión:

> Existe una imagen muy vívida, pero parcial y, por consiguiente, falsa, según la cual para comprender mejor una cultura extranjera habría que habitarla de algún modo y ha-

[273] Clifford Geertz, *op. cit.*, p. 32.
[274] *Ibid.*, p. 39.

bría que mirar el mundo a través de esta cultura, olvidando la propia. Como acabo de decir, semejante imagen es parcial. Es verdad: penetrar en cierta medida una cultura extranjera y mirar el mundo a través de sus ojos constituyen un momento necesario en el proceso de su comprensión; pero si ésta se agotara en este único momento, se reduciría a una simple duplicación que no aportaría nada nuevo ni enriquecedor. La comprensión creadora no renuncia a sí misma, a su lugar en el tiempo ni a su cultura. Tampoco olvida nada. El gran negocio de la comprensión es la exotopía del que comprende —en el tiempo, en el espacio, en la cultura— respecto de aquello que quiere comprender creativamente. Aun tratándose de su propia apariencia externa, el hombre no puede verla realmente, ni puede interpretarla como un todo; los espejos y las fotografías no lo van a ayudar. Su verdadera apariencia externa sólo puede ser vista y comprendida por otras personas, en virtud de la exotopía espacial y gracias al hecho de ser otras personas.

En el ámbito de la cultura, la exotopía es la palanca más poderosa de la comprensión. Una cultura extranjera se revela de manera más completa y más profunda (aunque nunca de manera exhaustiva, porque vendrán otras culturas que verán y comprenderán todavía más) sólo a los ojos de otra cultura.[275]

De acuerdo con éste y otros textos de Bajtín, la interpretación de una cultura resulta siempre de un diálogo entre dos culturas, la cultura observada y la cultura observante, sea o no consciente de ello el intérprete observador.

De esta manera de concebir la comprensión cultural resulta una consecuencia metodológica importante: el analista tendrá que combinar dialécticamente dos actitudes aparentemente contradictorias frente a su objeto de análisis: por un lado, la participación distanciada, que hace hincapié en el momento de la empatía o de la fusión, y, por otro, el distanciamiento participante, que subraya el momento de la exotopía y que para Bajtín constituye el momento decisivo y central.

He aquí cómo H. Desroche aplica este principio al análisis de una franja importante de la cultura, como es la religión:

El sector de las religiones muertas ofrece al investigador la distancia, pero no le permite la participación, a no ser que esté dispuesto a atravesar los desiertos de la erudición y las pistas de una comprensión mínima, eventualmente comparativa. El sector de una religión viva le ofrece al investigador la oportunidad de una participación óptima, en

[275] Citado por Tzvetan Todorov, *Mikhail Bakhtine: Le principe dialogique*, Éditions du Seuil, París, 1981, pp. 168-169.

el caso de que sea un adepto; y si es un *outsider*, la seguridad de un distanciamiento. Pero, si es adepto, tendrá que poner particular empeño en la metodología de sus distanciamientos; y si es *outsider* en la metodología de su participación.[276]

4) El énfasis en la exotopía o distanciamiento como condición esencial de la comprensión cultural, permite, por un lado, introducir un momento crítico en la hermenéutica de la cultura (toda crítica supone una toma de distancia respecto de lo criticado) y, por otro, dejar un espacio a la explicación (que supone la objetivación y, por lo tanto, el alejamiento metódico del fenómeno explicado). Nos proponemos desarrollar más detenidamente este último punto en el parágrafo siguiente.

Interpretación y explicación: el concepto de "hermenéutica profunda"

Ha llegado el momento de dar un paso más, proponiendo una nueva tesis metodológica que matiza y complementa considerablemente lo dicho más arriba: la interpretación de la cultura no debe entenderse como una operación arbitraria o meramente intuitiva, apoyada quizás en el ingenio o en el sentido común del intérprete sino que requiere la mediación de métodos analíticos objetivantes.

En efecto, tratándose del universo simbólico existen métodos de descripción y de análisis de los hechos de sentido que, si bien no permiten por sí solos reconstruir o proyectar sentidos en forma sintética y global (tarea que corresponde a la interpretación propiamente dicha), por lo menos fundamentan y preparan metodológicamente la fase interpretativa final haciéndola aceptable y defendible.

Tal es el caso de la semiótica, que en sus diferentes versiones se ha convertido en instrumento auxiliar indispensable del análisis cultural.[277]

La semiótica se presenta como la prolongación de la semiología proyectada por F. de Saussure, y al igual que ésta, se asigna como objeto el estudio "de la vida de los signos en el seno de la vida social". Pero, a diferencia de la semiología de inspiración saussuriana (Barthes, Benveniste), la semiótica se niega a privilegiar el lenguaje como modelo y punto de referencia central y prefiere presentarse como una teoría general de los diferentes modos de significar (Peirce, Lotman). De es-

[276] Desroche, *Sociologies religieuses*, *op. cit.*, p. 18.

[277] Juliet Flower Mccannell, "The Semiotics of Modern Culture", en *Semiótica*, 35-3/4, 1981, pp. 287-301; Greimas y Courtès, *Sémiotique*, *op. cit.*, p. 57, art. "Culture"; art. "Sociosémiotique", pp. 355-358; J.M. Lotman, *Semiótica de la cultura*, *op. cit.*

te modo, la semiótica se convierte en instrumento apto para analizar también los sistemas simbólicos no verbales (rituales, fiestas, flujos de comportamientos significativos) que por definición constituyen el universo de la cultura.

Ante la imposibilidad de reseñar aquí, siquiera someramente, las diferentes tradiciones semióticas actualmente vigentes, nos limitaremos a señalar que el analista de la cultura tiene a su disposición una amplia variedad de modelos de análisis —desde la semiótica de la comunicación greimasiana hasta la semiótica de la significación a la manera de Lotman o de Umberto Eco—, entre los cuales podrá escoger según las exigencias peculiares de su objeto de estudio.[278]

Pero aquí no termina todo. No basta el análisis semiótico —o cualquier otra técnica de exploración del sentido— para interpretar un hecho cultural. Se requiere también, en última instancia, el análisis de las condiciones histórico-sociales que le sirven de contexto. No olvidemos que la cultura es sólo una dimensión analítica de la sociedad, y que si bien consiste en procesos y estructuras de significado socialmente establecidos, ello ocurre siempre dentro de contextos históricamente específicos y socialmente estructurados que comportan, por definición, un determinado sistema de distribución del poder. La cultura no es sólo un conjunto de códigos y "textos" sociales susceptibles de ser descifrados y "leídos" sino también factor de poder e instrumento de intervención sobre la realidad que requieren ser explicados. En otras palabras: la cultura se da siempre dentro de un marco de coerción y de conflicto, dentro del cual la estructura simbólica funciona frecuentemente como máscara de la represión y del control social.

Es éste el correctivo sustancial que debe hacerse a la tradición de la filosofía hermenéutica, que ha puesto el énfasis en la dimensión simbólica del mundo histórico-social, pero ha olvidado que esta dimensión opera dentro de un campo de fuerzas —el contexto— fuera del cual no puede ser interpretada ni comprendida cabalmente.

Por lo tanto, no se puede oponer la comprensión a la explicación, como lo hace la tradición hermenéutica al introducir la ya famosa distinción entre "ciencias del espíritu" (o "ciencias humanas"), que comprenden e interpretan, y "ciencias naturales" que explican. Esta distinción ha sido reiterada frecuentemente desde Dilthey hasta nuestros días, pasando por Rickert y Max Weber.[279] Pero no hay ra-

[278] Greimas y Courtès, *op. cit.*, art. "Sémiotique", pp. 339-346; y Umberto Eco, *Tratado de semiótica general*, *op. cit.*, pp. 34-36, 86-95.

[279] *Cf.* Habermas, *Logica delle scienze sociali*, *op. cit.*, pp. 3-66.

zón alguna para reservar la exclusividad teórico-explicativa únicamente a las "ciencias naturales"; ni para reservar la interpretación únicamente a las "ciencias humanas". Interpretación y explicación no son necesariamente polos excluyentes sino que deben considerarse momentos complementarios de una teoría más comprehensiva de la interpretación. Se trata, dice Ricoeur, de momentos que se apoyan recíprocamente "a lo largo de un único arco hermenéutico".[280] Por lo menos en lo que respecta al análisis de la cultura, toda interpretación es también explicativa y toda explicación es interpretativa. Incluso la más elemental correlación estadística entre variables requiere ser interpretada.

El marco metodológico de la hermenéutica profunda, según John B. Thompson

En un trabajo de gran relevancia para la teoría y el análisis de los fenómenos ideológicos y culturales, también John B. Thompson[281] nos invita a revisar la tradición hermenéutica representada por filósofos como Dilthey, Heideigger, Gadamer y Ricoeur.

El paradigma metodológico presentado por este autor se inspira puntualmente en la idea de "hermenéutica profunda" de Ricoeur, según la cual, como se ha dicho, todo proceso de interpretación científica de los fenómenos sociales y culturales tiene que estar mediado por métodos explicativos objetivantes.

El esquema de análisis propiamente dicho comprende una fase preliminar donde se procura reconstruir, por vía etnográfica (mediante entrevistas, observación participante, etcétera), la interpretación cotidiana de las formas simbólicas en la vida social. Es lo que Thompson denomina hermenéutica de la vida cotidiana, o también interpretación de la *doxa*. Esta fase preliminar responde a las características del campo de estudio, que constituye un ámbito preinterpretado por los actores sociales previamente a cualquier procedimiento de observación científica.

A continuación, el esquema introduce tres fases analíticas que corresponden a la "hermenéutica profunda" propiamente dicha. Estas fases no deben considerarse en forma secuencial sino como dimensiones analíticamente distintas de un mismo aunque complejo procedimiento interpretativo.

La primera fase es la del análisis histórico-social, cuya finalidad es la reconstrucción de las condiciones de producción, circulación y recepción de las formas

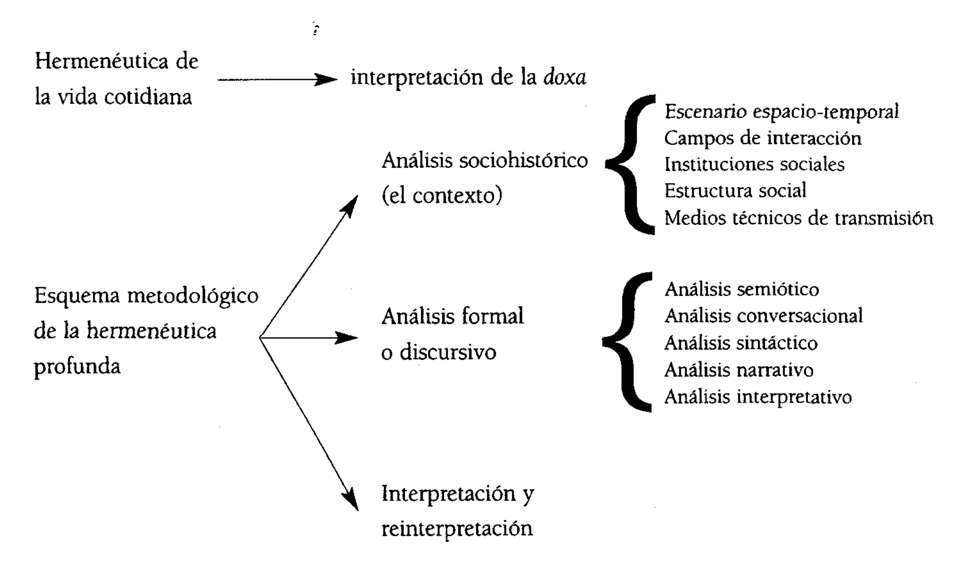
[280] Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, *op. cit.*, particularmente p. 58 y ss.
[281] John B. Thompson, *Ideología y cultura moderna*, *op. cit.*, P. 403 y ss.

simbólicas. Estas condiciones contextuales están constituidas por los siguientes elementos que representan otros tantos niveles de análisis: el escenario espacio-temporal, el campo de interacción, las instituciones sociales, la estructura social y los medios técnicos de transmisión o difusión. Esta fase subraya la importancia decisiva del contexto social —cualquiera sea su escala o amplitud— para todo análisis social y, sobre todo, para el análisis hermenéutico de la cultura, ya que funciona como operador de sentido. En efecto, en el ámbito de la cultura nada tiene sentido fuera de su contexto de producción y recepción.

La segunda fase es la del análisis formal que estudia la estructura interna de las formas simbólicas en virtud de la cual éstas son capaces de representar y simbolizar. Este momento analítico se funda en el supuesto de que las prácticas culturales no son solamente prácticas histórica y socialmente situadas sino también construcciones simbólicas específicas que manifiestan una estructura articulada, la cual puede ser analizada con la ayuda de técnicas también específicas, como las del análisis semiótico, por ejemplo. Aquí pueden convocarse diferentes técnicas inspiradas en la lingüística, desde la semiótica hasta el análisis narrativo y argumentativo, pasando por el análisis sintáctico y el conversacional. La aplicación pertinente de algunas de estas técnicas dependerá de la naturaleza específica del objeto cultural que se pretenda analizar.

La tercera fase comprende la interpretación y reinterpretación que, si bien requiere del apoyo de las dos fases precedentes, constituye una operación diferente. En efecto, el procedimiento anterior era analítico (desconstrucción, disociación de elementos de un todo), lo mismo que la fase del análisis histórico-social. La interpretación, en cambio, procede por síntesis, construyendo creativamente un sentido global que imputa a los comportamientos o acontecimientos observados. La interpretación se propone fundamentalmente reconstruir la dimensión referencial de las formas simbólicas (qué es lo que se representa y lo que se dice acerca de lo representado), apoyándose en los resultados de los dos momentos analíticos precedentes.

Este proceso de interpretación, mediado por métodos objetivantes, es también un proceso de reinterpretación, en la medida en que las formas simbólicas forman parte, como ya se ha dicho, de un ámbito preinterpretado. Se trata, por consiguiente, de reinterpretar lo ya interpretado en la vida cotidiana, de proyectar creativamente un sentido que puede diferir del que se construye rutinariamente en las interacciones cotidianas. Esta divergencia sólo se podrá apreciar por contraste con los resultados de la interpretación de la *doxa* que, como hemos visto, sólo constituye una operación preliminar.



Por lo demás, la posibilidad de un conflicto de interpretaciones es inherente a toda interpretación. En efecto, toda interpretación es en principio cuestionable, porque constituye una operación riesgosa, conflictiva y abierta a la disputa. En caso de conflicto de interpretaciones, la única manera de resolverlo es la discusión racional en un espacio de comunicación libre de presiones (Habermas), donde la única fuerza reconocida y admitida sea la del mejor argumento.

El propio Thompson ha adaptado esta metodología al análisis de las ideologías (donde el foco de interés es detectar cómo el discurso moviliza el sentido al servicio de las relaciones asimétricas de dominación), y al análisis de los medios masivos de comunicación (donde se introduce un "enfoque tripartito" que distingue el momento de la producción/transmisión, el momento de la construcción de mensajes, y el momento de la recepción/apropiación).

La propuesta metodológica de Thompson es, quizá, la más completa y ambiciosa entre todas las que han sido presentadas en el ámbito de la concepción simbólica (o semiótica) de la cultura.

Esta propuesta permite integrar, por una parte, diferentes técnicas de análisis de manera sistemática y coherente, explotando todas sus virtualidades pero a la vez reconociendo sus limitaciones particulares, por otra, permite eludir simultáneamente la falacia del reduccionismo (que pretende explicar exhaustivamente las formas simbólicas sólo en función de sus condiciones histórico-sociales de producción) y la falacia del inmanentismo (que reduce toda explicación cultural al análisis formal y meramente interno de las formas simbólicas).

Pero, sobre todo, se trata de una propuesta que no sólo da su debido lugar a la dimensión subjetiva y hermenéutica de la cultura, sino que ha sido construida enteramente en función de la misma. Y esto sin menoscabo de la atención debida a los aspectos menos "semióticos" de la cultura, como son su contexto histórico-social y las relaciones de fuerza que la enmarcan.

Por último, si bien el paradigma de Thompson privilegia la dimensión hermenéutica de la cultura, no se presenta como una posición metodológica excluyente ni siquiera respecto del positivismo que critica. A este propósito, nada más equilibrado y sensato que esta autoevaluación del propio Thompson que nos permitimos citar *in extenso* a modo de conclusión:

> Existe una tentación constante de tratar los fenómenos sociales en general, y las formas simbólicas en particular, como si fuesen objetos naturales, sujetos a diversos tipos de análisis formales, estadísticos y objetivos. Mi argumento aquí no es que esta tentación sea totalmente errónea, que deba ser resistida a toda costa y que el legado del positivismo deba ser erradicado de una vez por todas: lo anterior puede ser el punto de vista de algunos partidarios radicales de lo que a veces se llama el "enfoque interpretativo" en el análisis social, pero yo no lo comparto. Más bien, el argumento que elaboraré a continuación es que aun cuando diversos tipos de análisis formales, estadísticos y objetivos son perfectamente apropiados y de hecho vitales en el análisis social en general y en el análisis de las formas simbólicas en particular, constituyen a lo sumo un enfoque parcial en torno al estudio de los fenómenos sociales y las formas simbólicas. Son parciales porque, como nos recuerda la tradición hermenéutica, muchos fenómenos sociales son formas simbólicas y todas las formas simbólicas son constructos significativos que, por más a conciencia que se analicen por métodos formales y objetivos, inevitablemente suscitan claros problemas de comprensión e interpretación. Por tanto, los procesos de comprensión e interpretación deberían considerarse, no como una dimensión metodológica que excluya de manera radical los análisis formales y objetivos, sino más bien como una dimensión que les es complementaria e indispensable.[282]

Las grandes categorías de la cultura

La explicación e interpretación de una cultura constituyen, en realidad, la fase terminal de un largo proceso metodológico que comienza con la recolección de

[282] John B. Thompson, *Ideología y cultura moderna, op. cit.*, pp. 398-399.

datos y termina con su tratamiento o análisis. El tratamiento de los datos, a su vez, comprende dos momentos: el de la documentación y el del análisis explicativo-interpretativo al que nos hemos referido en el parágrafo precedente.[283] Quisiéramos detenernos en el momento de la documentación, que según Cirese consiste en registrar la presencia de ciertos hechos o fenómenos en ciertas zonas, en cierta época, en ciertos estratos sociales, y en ordenarlos según criterios de agrupamiento por categorías, localización geográfica, repertorialización, exposición gráfica en forma de tablas, etcétera.

Se han presentado las más diversas propuestas para categorizar y ordenar los hechos o fenómenos culturales, en correspondencia implícita o explícita con la teoría que se sustenta acerca de la configuración del ámbito cultural en determinados sectores o estratos sociales.

Diego Carpitella, por ejemplo, propone las siguientes categorías para el "análisis diferencial" de la "franja folklórica" de la cultura:

> 1) Caracteres geo-antrópicos: terreno, asentamiento, casa, alimentación, técnicas y tipos de trabajo, economía; modos, tipos y sistemas de producción, herramientas de trabajo, medios de transporte, caza, pesca, agricultura, meteorología, ecología.
> 2) Ritualidad, ceremonialidad y medicina: comportamientos rituales mágico-religiosos (fiestas, ritos, ceremonias, creencias), y todas las prácticas medicinales, sean éstas de tipo somático (herbolaria, remedios para animales, terapias químico-farmacéuticas) o psicosomático (psicoterapia mágica, por ejemplo).
> 3) Expresividad: lengua, dialecto, expresión verbal, arte, música, cinética, gestualidad dramática, prosémica, trajes típicos.
> 4) Sociabilidad: política, familismo (espíritu de clan familiar), derecho, erótica, relaciones de producción, control social.[284]

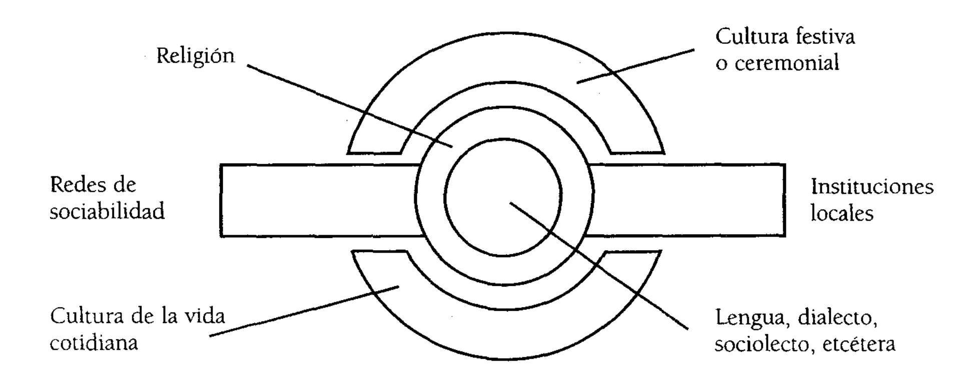
Nosotros proponemos una organización categorial un tanto diferente para el análisis de las culturas indígenas y de las culturas campesinas tradicionales en países como México, partiendo del supuesto de que éstas pueden describirse como configuraciones simbólicas complejas organizadas en torno a un núcleo central constituido por la lengua y la religión, que funcionan como clave y principio ordenador de todo el sistema.

[283] Véase, Alberto M. Cirese, *Cultura egemonica e culture subalterne*, *op. cit.*, pp. 227-310.
[284] Diego Carpitella, *Folklore e analisi differenziale di cultura*, Bulzoni Editore, Roma, 1976, pp. VI-VIII.

Podríamos desglosar, entonces, una configuración cultural determinada —correspondiente, por ejemplo, a una etnia o a una comunidad pueblerina tradicional—, en dos grandes categorías: la cultura de la vida cotidiana y la cultura festiva o ceremonial. Estas macrocategorías tenderían a organizarse centrípetamente en torno a otras dos categorías fundamentales que, articuladas entre sí, constituirían el núcleo o el principio nutriente de toda la simbólica cultural: lengua y religión. La semiótica soviética de la cultura las define como "sistemas modelizantes" primarios y secundarios, respectivamente, en el sentido de que proponen "modelos del mundo" y programan los comportamientos humanos en función de éstos.[285]

La configuración resultante de la articulación de estas cuatro macrocategorías estaría sustentada por las instituciones locales (parroquia, municipio, sistema de cargos) y por las redes de sociabilidad (familias, compadrazgo, mercados, vecindarios, barrios, vida de plaza) que constituirían, conjuntamente, la base y el principio de estructuración de todo el sistema.

El paradigma así obtenido podría graficarse del siguiente modo:



En esta gráfica el papel nucleante y modelizador de la lengua y de la religión en las culturas populares tradicionales queda simbolizado por la figura de un núcleo constituido por dos círculos concéntricos. Los sectores correspondientes a la vida cotidiana y a la cultura festiva vienen representados por dos semicírculos abiertos sobre el núcleo central, para simbolizar que una buena parte de las re-

[285] J.M. Lotman, *Semiótica de la cultura*, *op. cit.*, p. 42 y ss.

presentaciones, valores, reglas y normas de comportamiento allí vigentes provienen de la religión y del discurso social común.

La institucionalidad y las redes de sociabilidad que subyacen a esta configuración están representadas por un eje.

Cada una de estas macrocategorías pueden desglosarse en subcategorías que reasumen la mayor parte de los tópicos contenidos en los paradigmas y cuestionarios que suelen emplearse en el estudio de las culturas populares tradicionales, pero de modo tal que se les pueda asignar un lugar de anclaje natural dentro de la configuración cultural correspondiente. Así, por ejemplo, el ámbito de la cultura festiva o ceremonial comprende todo el ciclo de las fiestas, como son las celebraciones del ciclo del hombre (de la cuna a la muerte) y las del ciclo del año. La fiesta, a su vez, es el lugar natural del rito, del canto, de la música y de la danza.

La cultura de la vida cotidiana, por su parte, posee una topografía peculiar —la familia y la casa, el vecindario y la plaza, el mercado, la iglesia y los lugares de trabajo— que permite desglosar y reubicar orgánicamente una serie de subcategorías enumeradas por Diego Carpitella, bajo las rúbricas de "caracteres geo-antrópicos" y de "sociabilidad", mientras que las agrupadas bajo las rúbricas restantes se redistribuirían entre la cultura festiva y la vida cotidiana. Incluso podría ocurrir que algunas de ellas pertenecieran a ambos sectores a la vez.

Una configuración cultural modelada de éste o de cualquier otro modo, puede estudiarse desde los más diversos ángulos: se puede describir etnográficamente, rastrear su génesis, precisar sociológica o antropológicamente sus condiciones histórico-sociales de producción, lo mismo su función o eficacia social; se puede describir semióticamente su contenido o estructura de sentido, en fin, se puede estudiar su conflictividad interna y externa, señalando sus mecanismos de resistencia, de transacción o de ajuste frente al poder, y a los factores externos que la penetran e hibridizan.

Respecto de este último punto, las culturas populares tradicionales tendrán que ser analizadas de ahora en adelante bajo la hipótesis de que la sociedad contemporánea se caracteriza por la tendencia a la homogeneización cultural, determinada fundamentalmente por la escolarización masiva y por los medios electrónicos de comunicación social que, como queda dicho, tienden a disolver las originalidades y a reducir las diferencias. De aquí la necesidad de prestar cada vez mayor atención a los efectos del poder y, particularmente, de la cultura de masas sobre las culturas populares tradicionales.

Sólo nos resta recapitular ahora taxonómicamente las grandes categorías de las culturas populares tradicionales en el siguiente cuadro:

1) *Lengua:*
   - dialectos, sociolectos y modos estereotipados de interacción verbal.
2) *Religión y magia:*
   - creencias.
   - prácticas rituales de carácter religioso o mágico (ceremonias, oraciones, mandas, magia, brujería, adivinación).
   - prácticas medicinales ligadas a la magia o a la religión.
   - el personal mágico-religioso (chamanes, brujos, curanderos, sacerdotes).
3) *Vida cotidiana:*
   - casa, vida familiar, compadrazgo y cultura infantil (juegos, pasatiempos, canciones infantiles, cuentos y adivinanzas).
   - trabajo: modos, tipos y sistemas de producción, herramientas de trabajo, medios de transporte, caza, pesca, agricultura, meteorología, ecología, etcétera.
   - vecindario y vida de plaza: formas de solidaridad e interrelación, el pueblo y el cementerio, la cantina y la sociabilidad masculina, el tianguis, la iglesia y la vida religiosa cotidiana.
   - autoridades locales, socialidad política y derecho consuetudinario a nivel de vida cotidiana.
   - el patrimonio expresivo local: narrativa, épica y lírica popular, artesanías, dramática y prosémica, trajes típicos locales o regionales.
4) *Cultura festiva o ceremonial:*
   - el ciclo del hombre: nacimiento, ritos de pasaje, noviazgo y matrimonio, muerte y sepultura.
   - el ciclo del año: fiesta patronal, festividades anuales recurrentes, fiesta-peregrinación.
   - ferias, música y danza; trova y canto popular.
5) *Instituciones locales y redes de sociabilidad:*
   - iglesias y oratorios locales, sistema de cargos (mayordomías, cofradías, grupos de danzas, autoridades políticas), santuarios regionales, organización comunal, compadrazgo, sistemas de parentesco, escuela, etcétera.
   - patrones de sociabilidad en el plano local y regional (usos y costumbres), patrones de comunicación oral en diferentes situaciones, caminos y rutas, red de transportes, telégrafo, radio y televisión.
6) *Condiciones histórico-sociales:*
   - proceso de evolución histórica y memoria colectiva; el discurso de los orígenes.
   - estructura económica: modos de producción, relaciones sociales de producción y articulación con el modo de producción dominante a nivel nacional.

- sistema de distribución del poder: articulación conflictiva entre poder local y poder nacional, etcétera.

Bibliografía

ABOU, Selim, *L'identité culturelle*, Éditions Anthropos, París, 1981.
ABRIC, Jean-Claude (ed.), *Pratiques sociales et représentations*, PUF, París, 1994. (Traducción al español: *Prácticas sociales y representaciones*, Embajada de Francia CCC IFAL/Ediciones Coyoacán, 2001.)
ADORNO, Theodor W., y Edgar Morin, *La industria cultural,* Editorial Galerna, Buenos Aires, 1967.
ALEXANDER, Jeffrey, y Steven Seidman (eds.), *Culture and Society,* Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
ARCHER, Margaret S., *Culture and Agency*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
ASANTE, M.K., *The Afrocentric Idea*, Temple University, Filadelfia, 1987.
AUGÉ, Marc, *Théorie des pouvoirs et idéologie*, Herman, París, 1975.
AUSTIN, J.L., *How to do Things with Words*, Oxford University Press, Oxford, 1962. (Hay traducción al español.)
AUTORES VARIOS, *Europäische Schlüsserwörter,* t. III, *Kultur und Zivilisation*, Max Hueber, Munich, 1967.
BAHBHA, Homi, *The Location of Culture,* Routledge, Londres, 1994.
BALANDIER, Georges, *Antropo-logiques*, PUF, París, 1974.
BANULS, André, "Les mots *culture* et *civilisation* en français et en allemand", en *Études Germaniques*, abril-junio, 1969, pp. 171-180.
BARBERO, Jesús Martín, "Memoria narrativa e industria cultural", en *Comunicación y Cultura,* núm. 10, agosto de 1983, pp. 59-73.
____, *De los medios a las mediaciones*, Convenio Andrés Bello, Santa Fe de Bogotá, 1998.
BASSAND, Michel, *L'identité régionale*, Éditions Georgi, Saint Saphorin, Suiza, 1981, y François Hainard, *Dynamique socio-culturelle régionale*, Presses Polytechniques Romandes, Lausana, 1985.
____, *Culture et régions d'Europe*, Presses Polytechniques et Universitaires Romandes, Lausana, 1990.

BASTIDE, Roger, *Les religions africaines du Brésil*, PUF, París, 1960. (Hay traducción al español.)

BATE, Luis F., *Cultura, clases y cuestión nacional*, Juan Pablos Editor, México, 1984.

BAYART, Jean-François, *L'illusion identitaire*, Fayard, París, 1996.

BELLAH, R.N. y Ph. E. Hammond, *Varieties of Civil Religion*, Harper and Row, Nueva York, 1980.

BENETON, Philipe, *Histoire de mots: culture et civilisation*, Presses de la Fondation Nationale de Sciences Politiques, París, 1975.

BERGSON, H., *Matière et mémoire*, PUF, París, 1896.

BERTAUX, Daniel, e Isabelle Bertaux-Wiame, "Autobiographische Erinnerungen und kollektives Gedächtnis", en la obra colectiva *Lebenserfahrung und kollektives Gedächtnis. Die Praxis der "Oral History"*, editada por Lutz Niethammer, Syndicat, Francfort del Meno, 1980.

BOURDIEU, Pierre, "Condición de clase y posición de clase", en autores varios, *Estructuralismo y sociología*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1969.

_____, "Genèse et structure du champ religieux", en *Revue Française de Sociologie*, XII, 1971, pp. 295-334.

_____, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Librairie Droz, París, 1972.

_____, *Algérie 60*, Les Éditiones de Minuit, París, 1977.

_____, "L'identité et la représentation", en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 35, noviembre 1980.

_____, *Le sens pratique*, Les Éditions de Minuit, París, 1980.

_____, "Dialogue à propos de l'histoire culturelle", en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1985, núm. 59, pp. 86-93.

_____, *La distinción*, Editorial Taurus, Madrid, 1988.

_____, *Les règles de l'art*, Éditions du Seuil, París, 1992.

BRUMMETT, Barry, *Rhetoric in Popular Culture*, St. Martin's Press, Nueva York, 1994.

CARPITELLA, Diego, *Folklore e analisi differenciale di cultura*, Bulzoni Editore, Roma, 1976, pp. VI-VIII.

CASTELLAN, Ivonne, *Initiation à la psychologie sociale*, Armand Collin, Collection u2, París, 1970.

CERRONI, Umberto, "Per una teoria critica della cultura", en *La Ricerca Folklorica*, núm. 1, abril 1980.

CHARPENTRAUX, Jacques, René Kaes, *La culture populaire en France*, Éditions Ouvrières, París, 1962.

CIRESE, Alberto M., *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palumbo Editore, Palermo, 1976.

_____, *Segnicità, fabrilità, procreazione. Apunti etnoantropologici*, Centro Informazione Stampa Universitaria (CISU), Roma, 1984.

_____, Alberto M., *Da Tylor a Lévi-Strauss*, Facoltà di Lettere e Filosofia, Roma, 1981-82.

CLEMENTE, P., "Dislivelli di cultura e studi demologici italiani", en *Problemi del Socialismo*, núm. 15, 1979.

D'ANDREA, Dimitri, "Le ragioni dell'etnicità tra globalizzazione e declino della politica", en Furio Cerutti y Dimitri D'Andrea, *Identità e conflitti*, Franco Angeli, Milán, 2000.

DE CERTEAU, M., *La culture au pluriel*, Christian Bourgois, París, 1980.

DE FORNEL, Michel, "Legitimité et actes de langage", en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 46, marzo 1983, pp. 31-38.

DE VARINE, Hughes, *La culture des autres*, Éditions du Seuil, París, 1976.

DESCOMBES, Vincent, "L'equivoque du symbolique", en *Confrontation, Cahiers 3*, primavera de 1980, pp. 77-95.

DESROCHE, Henri, *Sociologies religieuses*, PUF, París, 1968.

_____, *Sociologie de l'espérance*, Calmann-Lévy, París, 1973.

DI CRISTOFARO LONGO, Gioia, *Identità e cultura*, Edizioni Studium, Roma, 1993.

DOISE, W. y A. Palmonari, *L'étude des représentations sociales*, París, 1986.

DOISE, W., A. Clemence y F. Lorenzi-Cioldi, *Représentations sociales et analyses de données*, Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble, 1992.

DONNAT, Olivier, *Les français face à la culture*, Éditions La Découverte, París, 1994.

DURHAM, Eunice R., "Cultura e ideologia", en *Dados, Revista de Ciências Sociais*, Río de Janeiro, vol. 27, 1984, núm. 1, pp. 71-88.

DURKHEIM, E., *Sociologie et philosophie*, PUF, París, 1953.

_____, *Formas elementales de la vida religiosa*, Editorial Schapiro, Buenos Aires, 1968.

ECO, Umberto, *Apocalípticos e integrados ante la cultura de masas*, Editorial Lumen, Barcelona, 1973.

_____, "Social Life as a Sign System", en D. Robey (ed.), *Structuralism: An Introduction*, Clarendon Press, Oxford, 1973.

_____, *La estructura ausente*, Editorial Lumen, Barcelona, 1978a.

_____, *Tratado de semiótica general*, Nueva Imagen/Lumen, México, 1978b.

_____, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Giulio Einaudi Editore, Turín, 1984.

ELIAS, Norbert, *La civilisation des moeurs*, Calmann-Lévy, París, 1973.

FLAMENT, Claude, "Structure, dynamique et transformation des représentations sociales", en Jean-Claude Abric, *Pratiques sociales et représentations*, PUF, París, 1994, pp. 37-57.

FOSSAERT, Robert, *La societé*, t. 2, *Les structures économiques*, Éditions du Seuil, París, 1977.

____, *La societé*, t. 6, *Les structures idéologiques*, Éditions du Seuil, París, 1983.

FOUCAULT, Michel, entrevista en *Les Cahiers du Cinéma*, 1974, núms. 251-252, p. 7.

FROMM, E., "Le caractère social", en A. Lévy, *Psychologie sociale. Textes fondamentaux anglais et américains* (estudio núm. 3).

GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método*, Editorial Sígueme, Salamanca, 1977.

GARCÍA CANCLINI, Néstor, *Culturas híbridas*, Editorial Grijalbo, México, 1989.

GATES, H.L., *Figures in Black: Words, Signs and the "Racial Self"*, Oxford University Press, Nueva York, 1986.

GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1992.

GIDDENS, Anthony, *The Transformation of Intimacy*, Stanford University Press, Stanford, 1992.

GIMÉNEZ, Gilberto, *Poder, Estado y discurso*, UNAM, México, 1983.

____, "La identidad plural de la sociología", en *Estudios Sociológicos*, vol. XIII, núm. 38, mayo-agosto 1995, pp. 409-432.

____, "Globalización y cultura", en *Estudios Sociológicos*, vol. XX, núm. 58, enero-abril de 2002, pp. 23-46.

GONZÁLEZ, Jorge y Ma. Guadalupe Chávez, *La cultura en México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Universidad de Colima, México, 1996.

GOODALL, Peter, *High Culture, Popular Culture*, Allen & Unwin, Australia, 1995.

GRAMSCI, Antonio, "Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno", en *Obras de Antonio Gramsci*, vol. 1, Juan Pablos Editor, México, 1975.

____, "El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce", en *Obras de Antonio Gramsci*, vol. 3, Juan Pablos Editor, México, 1975.

____, *Quaderni del carcere*, Giulio Einaudi Editore, 1975, vol. III. (Hay traducción al español.)

____, "Literatura y vida nacional", en *Obras de Antonio Gramsci*, vol. 4, Juan Pablos Editor, México, 1976.

GREIMAS, A.J. J. Courtès, *Sémiotique*, Hachette Université, París, 1979. (Hay traducción al español.)

GRIZE, Jean-Blaise *et alii*, *Salariés face aux nouvelles technologies*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, París, 1987.

GRUZINSKI, Serge, *La pensée métisse*, Fayard, París, 1999.

GUIMELLI, Ch. (ed.), *Structures et transformations des représentations sociales*, Delachaux et Niestlé, París, 1994.

HABERMAS, Jürgen, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp Verlag, Francfort del Meno, 1970 (traducción al italiano consultada, *Logica delle scienze sociali*, Società editrice il Mulino, Bolonia, 1970).

____, *Conocimiento e interés*, Editorial Taurus, Madrid, 1982.

____, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, Editorial Taurus, Madrid, 1987.

HALBWACHS, M., *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte. Étude de mémoire collective*, PUF, París, 1941.

____, *La mémoire collective*, PUF, París, 1968.

HARRIS, Marvin, *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1978.

HAUG, Wolfang Fritz, "Standpunkt und Perspective materialistische Kulturtheorie", en Wolfang Fritz Haug y Kaspar Maase, *Materialistische Kulturtheorie und Alltagskultur*, Argument-Verlag, Berlín, 1980.

HÉAU, Catherine, "El corrido y las luchas sociales en México", en *Comunicación y Cultura*, 1984, núm. 12.

____, *Así cantaban la Revolución*, Editorial Grijalbo, México, 1991.

HYMAN, H., "Les systèmes de valeurs des différentes classes", en A. Lévy, *Psychologie sociale. Textes fondamentaux anglais et américains* (estudio núm. 29).

JAKOBSON, Roman, *Ensayos de lingüística general*, Seix Barral, Barcelona, 1981.

JODELET, Denise (ed.), *Les représentations sociales*, PUF, París, 1989.

JOUSSE, Marcel, *L'anthropologie du geste*, Gallimard, París, 1974.

KAHN, J.S., *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1976.

KROEBER, A.L., *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, Vintage Books, Random House, Nueva York, 1965.

KROEBER, Alfred L. y Talcott Parsons, "The Concept of Culture and of Social System", en *American Sociological Review*, 1958.

LEEDS-HURWITZ, Wendy, *Semiotics and Communication*, Lawrence Erlbaum Associates, Hove y Londres, 1993.

LENIN, V.I., "El desarrollo del capitalismo en Rusia", en *Obras completas*, t. III, Editorial Cartago, Buenos Aires, 1971.

____, *La literatura y el arte*, Editorial Progreso, Moscú, 1976.

LEQUIN, Y., y J. Métral, "À la recherche d'une mémoire collective: les métallurgistes retraités de Givors", en *Annales-Économies, Societés, Civilisations*, núm. 1, enero-febrero, 1980.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Antropología estructural*, Editorial Eudeba, Buenos Aires, 1968.
____, *L'identité*, Grasset, París, 1977.
____, "Introducción a la obra de Marcel Mauss", en Marcel Mauss, *Sociología y antropología*, Editorial Tecnos, Madrid, 1979.
____, *Las estructuras elementales del parentesco*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1981 (reimpresión).
____, *Le règard éloigné*, Librairie Plon, París, 1983. (Hay traducción al español.)
LINTON, Ralph, *Cultura y personalidad,* Fondo de Cultura Económica, México, 1978.
LOTMAN, J.M., y B.A. Uspensky, "Sobre el mecanismo semiótico de la cultura", en *Semiótica de la cultura*, Editorial Cátedra, Madrid, 1979, pp. 67-92.
LOURAU, René, *L'analyse institutionnelle*, Les Éditions de Minuit, París, 1970.
MATTELART, Armand, entrevistado por Gabriel Niezen Matos en *Diálogo Social*, año XV, núm. 141, enero 1982.
____, *La culture contre la démocratie?*, Éditions La Découverte, París, 1983.
MCCANNELL, Juliet Flower, "The Semiotic of Modern Culture", en *Semiótica*, 35-3/4, 1981, pp. 287-301.
MCROBBIE, A., "New Times in Cultural Studies", en *New Formation*, Spring Issue, 1991.
MODLESKI, T., "Feminimity as Mas(s)querade. A Feminist Approach to Mass Culture", en Colin Mac Cabe (ed.), *High Theory/Low Culture,* Manchester University Press, Manchester, 1986.
MONTORO ROMERO, Ricardo, "Hacia la construcción de una teoría de la interpretación: en torno al debate Habermas-Gadamer", en *Reis*, 1981, núm. 14, pp. 47-68.
MORIN, Edgar, "De la culturanalyse à la politique culturelle", en *Comunications*, 1969, núm. 14.
____, *La Méthode. 2. La vie de la vie*, Éditions du Seuil, París, 1980.
MOSCOVICI, Serge, *La psychanalyse. Son image et son public*, PUF, París, 1976.
MUKERJI, Chandra y Michael Schudson, *Rethinking Popular Culture*, University of California Press, Berkeley-Los Ángeles-Oxford, 1991.
MURDOCK G. y P. Golding, *Capitalism, Communication and Class Relations*, Edward Arnold, Londres, 1977.
NAJENSON, José Luis, *Cultura nacional y cultura subalterna,* Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 1979.
ORTIGUES, Edmond, *Le discours et le symbole*, Aubier, París, 1962.

PALMIER, Jean-Michel, *Lénine, l'art et la révolution*, Payot, París, 1975.
PALMONARI, Augusto y W. Doise, "Caractéristiques des représentations sociales", en W. Doise y A. Palmonari, *L'étude des représentations sociales*, Delachaux et Niestlé, París, 1986.
PARSONS, Talcott y Edward A. Shils, *Hacia una teoría general de la acción*, Editorial Kapelusz, Buenos Aires, 1968.
PEIRCE, Charles Sanders, *La ciencia de la semiótica*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1974.
POUJOL, G. y R. Labourie, *Les cultures populaires*, Privat, París, 1979.
RADCLIFFE BROWN, A.R., *A Natural Science of Society*, Free Press, Nueva York, 1948.
RANGER, Terence, "Persönliche Erinnerung und Volkserfahrung in Ost-Afrika", en *Lebenserfahrung und kollektives Gedächtnis. Die Praxis der "Oral History"*, editado por Lutz Niethammer, Syndicat, Francfort del Meno.
RICHARDS, Audrey I., "El concepto de cultura en la obra de Malinowski", en *Hombre y cultura*, Siglo XXI Editores, 1981, pp. 19-38.
RICOEUR, Paul, *Le conflit des interpretations*, Éditions du Seuil, París, 1969.
ROBIN, Régine, *Le cheval blanc de Lénine*, Éditions Complexe, Col. Dialectiques, París, 1979.
ROGER BASTIDE, "Mémoire collective et sociologie du bricolage", en *L'année Sociologique*, 1970.
ROSSI, Ino y Edward O'Higgins, *Teorías de la cultura y métodos antropológicos*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1981.
ROSSI, Pietro, *Il concetto di cultura*, Giulio Einaudi Editore, Turín, 1970.
SÁNCHEZ GARCÍA, Antonio, *Cultura y revolución. Un ensayo sobre Lenin*, Serie Popular, Editorial Era, México, 1976.
SÈVE, Lucien, *Marxisme et théorie de la personnalité*, Éditions Sociales, París, 1969.
SEWELL Jr., William H., "The Concept(s) of culture", en Victoria E. Bonnel y Lynn Hunt (eds.), *Beyond the Cultural Turn*, University of California Press, Berkeley-Los Ángeles-Londres, 1999, pp. 35-61.
SHAPIRO, Michael J., *Language and Political Understanding*, Yale University, New Haven y Londres, 1981.
SHARP, Lauriston, "Technological Innovation and Culture Change: An Australian Case", en Peter B. Hammond, *Cultural and Social Anthropology*, Macmillan, Nueva York, 1964, pp. 84-94.
SHINAR, D., J. Olsthoorn y C. Salden, *Dis-membering and Re-membering: An Improved Conceptual Framework for the Analysis of Communication and Social Change*, Concordia University, Montreal, 1990.

SIGNORELLI, Amalia, "Cultura popolare e modernizzazione", en *La Ricerca Folklorica,* núm. 1, abril de 1980.
____, "Antropologia, culturologia, marxismo. Risposta a Francesco Remotti", *Rassegna Iitaliana di Sociologia*, año XXI, núm. 1, enero-marzo de 1980.
____, *Cultura popolare e cultura di massa: note per un dibatito,* ponencia presentada en el encuentro "Sociedad y culturas populares", realizado en la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México, entre el 5 y el 9 de julio de 1982 (mimeo).
STAROBINSKI, Jean, *Le mot civilisation*, en autores varios, *Le temps de la réflexion*, Gallimard, París, 1983, pp. 13-51.
STOREY, J., *An Introductory Guide to Cultural Theory and Popular Culture*, Harvester Wheatsheaf, Nueva York-Londres, 1993.
STRINATI, Dominic, *Popular Culture*, Routledge, Nueva York, 1996.
SWIDLER, Ann, "Culture in Action: Symbols and Strategies", en *American Sociological Review*, 1984, núm. 51, pp. 273-286.
THOMPSON, John B., *Critical Hermeneutics: A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
____, *Studies in the Theory of Ideology*, Polity Press, Cambridge, 1990.
____, *The Media and Modernity*, Stanford University Press, Stanford, 1995.
____, *Ideología y cultura moderna*, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México, 1998.
THOMPSON, Paul, *The Voice of the Past*, Oxford University Press, Oxford, 1978.
THURN, Hans Peter, *Soziologie der Kultur*, W. Kohlhamer, Verlag, Stuttgart, 1976.
TODOROV, Tzvetan, *Mikhail Bakhtine: Le principe dialogique*, Éditions du Seuil, París, 1981.
TUCHMAN, G., "The Simbolic Annihilation of Women by Mass Media", en S. Cohen y J. Young (eds.), *The Manufacture of News*, Constable, Londres, 1981.
TURNER, Victor, "Process, System and Symbol: A New Anthropological Synthesis", en *Daedalus*, 1977, vol. 1.
____, *La selva de los símbolos*, Siglo XXI Editores, España, 1980.
TYLOR, Edward Burnet, *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, J. Murray, Londres, 1871. (Traducción al español, *La cultura primitiva*, Editorial Ayuso, Madrid, 1977.)
VERÓN, Eliseo, "Sémiosis de l'idéologique et du pouvoir", en *Communications*, 1978, núm. 28.
VOVELLE, Michel, *Idéologies et mentalités*, Maspero, París, 1982.

WAGNER, Roy, *L'invenzione della cultura*, Mursia, Milán, 1982.
WEBER, Alfred, *Einführung in die Soziologie*, R. Piper Verlag, Munich, 1955.
WEBER, Max, *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1944.
____, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Premiá Editora, México, 1985.
WIEVIORKA, Michel, *La différence*, Éditions Balland, París, 2001.
WILLAIME, Jean-Paul, "L'opposition des infrastructures et des superstructures: une critique", en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXI, 1976.
WILLIAMS, R., *Culture and Society: 1780-1950*, Columbia University Press, Nueva York, 1958. (Hay traducción al español.)
WUTHNOW, Robert, *Meaning and Moral Order*, University of California Press, Berkeley, 1987.
ZONABEND, Françoise, "Pourquoi nommer?", Seminario dirigido por Claude Lévi-Strauss, en *L'identité*, Grasset, París, 1977, pp. 257-286.
ZUMTHOR, Paul, *Introduction à la poesie orale*, Éditions du Seuil, París, 1983.

an

tología

La cultura en la tradición filosófico-literaria

Para una historia del término y de la noción de cultura

Pese a los esfuerzos por construir científicamente la noción de cultura como concepto en función de una teoría antropológica o sociológica, ésta no ha podido ser despojada del todo de sus connotaciones etimológicas y de las huellas depositadas en ella en su largo proceso histórico de formación. De ahí que no baste tener a la vista un catálogo de sus innumerables acepciones para comprenderla y dominarla plenamente.

Se requiere también una reconstrucción de su trayectoria histórica. Y es precisamente una sinopsis de esta trayectoria la que nos presenta a grandes trazos Hans Peter Thurn, abarcando el periodo correspondiente al ascenso de la burguesía en la edad moderna.

Hugues de Varine, por su parte, prolonga la descripción de este mismo itinerario en los dos últimos siglos, hasta su plena culminación en una visión etnocéntrica y elitista de la cultura, centrada en la noción corriente de cultura-patrimonio en la tradición filosófico-literaria.

El surgimiento de la cultura burguesa: la civilización*

Si la idea y el concepto de cultura se habían desarrollado en el curso de una larga tradición a través de numerosos estadios intermedios —desde la considera-

*Hans Peter Thurn. Tomado de *Soziologie der Kultur*, Verlarg W. Kohlhammer, Stuttgart, Berlín, Colonia, Maguncia, 1976, pp. 31-41. Traducción de Armando Suárez.

ción de una particular formación de la personalidad hasta la formulación de un ideal colectivo orientado a una praxis cultural multilateral—, la realidad concomitante no siempre fue el parámetro equivalente de ese despliegue teórico. Ciertamente no faltaron, sobre todo en la Ilustración del siglo XVIII, escritos polémicos de la burguesía ascendente que subrayaron la necesidad de una emancipación cultural respecto de los ideales feudales. Pero, a pesar de su ampliación cuantitativa y de la elevación cualitativa de su nivel, la cultura, en su transitar de la antigüedad sudeuropea a la Ilustración en Europa central, no había logrado desprenderse de su *status* propio de minorías y convertirse en preocupación de las mayorías sociales. El incremento cultural documentado por la ciencia, el arte, la música y la literatura, tanto desde el punto de vista de la producción como de la recepción, seguía siendo un privilegio de las minorías que podían recurrir en medida suficiente, sobre todo a reservas económicas para invertirlas en el cultivo del espíritu y en la conducción personal de la vida.

Este carácter segmentario desde el punto de vista social era inmanente a la cultura desde la antigüedad. Griegos y romanos la consideraron y manipularon como cosa de la élite. Al buscar la cultura, en primer lugar para el perfeccionamiento individual, para ellos, insertos como estaban en su "sociedad de carencia", resultaba absolutamente obvio el vínculo que unía tal privilegio de la educación con la jerarquía social existente. El acceso a los bienes e ideales culturales dependía decisivamente del *status* social y económico personal de quienes aspiraban a ellos. El cumplimiento de los requisitos económicos y jurídicos necesarios para la adquisición de la membresía plena de ciudadano libre en la *polis* o en la *civitas*, era también la puerta que abría el camino a la participación individual en la cultura. La condición para el cultivo de las artes y las ciencias era, para el romano, el ocio, especialmente la liberación de toda actividad productiva corporal. Pero esto sólo le estaba permitido al ciudadano libre y siguió estándole reservado, a menos que, como poseedor de esclavos, hiciese alguna concesión a uno de sus dependientes, como por ejemplo cuando confiaba la educación de su descendencia a un esclavo griego. Pero aun cuando el no libre fuera promovido así a la condición de productor dependiente y transmisor de cultura, siguió desprovisto del derecho a obtener por ese camino su libertad individual y a convertirse en un miembro de pleno derecho en la sociedad. Sólo comprando su libertad o liberado por su amo podía allanársele ese camino. En el mundo romano se volvió costumbre que el no libre proporcionara al libre aquel potencial cultural, por medio del cual este último justamente creía poder elevarse sobre el primero.

La cultura así troquelada por las condiciones de vida de la antigua sociedad de carencia y especialmente por el poder, jerárquicamente regulado, de disponer de los bienes y fuerza de trabajo necesarios para asegurar el estándar de vida de la minoría dominante, no estuvo libre de las antinomias nacidas de tales relaciones sociales. De entrada, su producción y disfrute recaían en campos sociales diferentes, en virtud de la distribución desigual del *status* económicamente determinado, campos que, sin embargo, son y permanecen interdependientes. En la rígida sociedad de clases, por lo regular los productores y los consumidores de los bienes culturales no pertenecen al mismo estrato.

Durante largas épocas los productores de cultura, poetas, músicos y artistas plásticos, permanecieron ligados a los poderosos, dispensadores y poseedores de amplios recursos económicos y políticos, en una relación de dependencia personal ambivalente. Lo que estas élites reclamaban como su cultura y utilizaban como propaganda de su espíritu de casta les era proporcionado a bajo precio, y a domicilio, por los miembros de estratos mucho menos favorecidos. A lo largo de prolongadas fases de la historia europea, la cultura de los estratos superiores no descansó en sus propias obras creadoras sino sólo en sus posibilidades económicas de mantener proveedores culturales en sus cortes y disponer de ellos como del resto de la servidumbre. De ahí que los grupos culturalmente productivos no fueran idénticos a las élites de poder económico, seculares y religiosas. A menudo vivían y trabajaban en condiciones indignas mantenidas deliberadamente por los privilegiados para perpetuar las relaciones de dependencia más ventajosas para ellos.

Aquí y allí, del lado de los productores como de los consumidores culturales, las mujeres permanecen prácticamente excluidas durante siglos. Haciendo abstracción de excepciones aisladas, la cultura europea creció como una tradición mayoritariamente dominada por los varones. Sólo cuando, al menos transitoriamente, lograron las mujeres liberarse de la tutela y del poder doméstico de los hombres, fueron capaces de tomar la iniciativa en asuntos culturales. Pero por lo regular tales actividades femeninas hallaron tolerancia sólo allí donde sus actores pertenecían por nacimiento a los estratos superiores y, por lo demás, su radio de acción se limitaba también a estos estratos.

Los impulsos culturales de procedencia femenina, que amenazaban con saltar las fronteras o incluso con hacer estallar las estructuras, despertaron en el mundo masculino una resistencia que, desde Safo hasta Madame de Staël, supo poner un dique a su irradiación. Las oportunidades de educación, artificialmente reducidas al *minimum* de la población femenina de todas las clases, aportaron

también lo suyo para inhibir todo florecimiento del potencial culturalmente creativo de las mujeres.

El desarrollo cultural de Europa durante mil 500 años, entre Terencio y Torcuato Tasso, permaneció preso de esta red de limitaciones, en parte ineludibles, en parte artificiales, de la sociedad de carencia. Cierto que el poeta italiano del Renacimiento no lleva ya, como su colega romano, el nombre del señor a quien debía la liberación de su condición de esclavo; pero también aquél se vio forzado a vivir de la gracia de su protector, a cuya clase no pertenecía. El favor al que debió Terencio su liberación estaba amenazado siempre por el desfavor en que podía trocarse, y que condujo a Torcuato Tasso al manicomio de Ferrara. Con todo, el margen de juego y decisión dentro del cual podía trazar su propio camino el creador cultural, se había ampliado en la medida en que, de ahora en adelante y a diferencia del mundo antiguo, existían, frente a la esfera feudal y su sistema de capricho personal, posibilidades alternativas de ubicar socialmente su trabajo y su radio de acción. Junto a la corte del príncipe surgió en medida creciente la ciudad, como germen no sólo de un bienestar económico progresivo,sino también de una nueva vida cultural. Ciertamente, con el mero tránsito a la vida social urbana no se vio el creador cultural liberado de todas las cadenas restrictivas. Pronto entró él también, como todos los demás habitantes de la ciudad, en nuevas dependencias que le hicieron demasiado consciente de la reducida medida en la que podía hacerse socialmente realidad el proverbio medieval según el cual el aire de la ciudad libera. Sin embargo, esta misma liberación, asociada con la transferencia a la ciudad, esclarece la búsqueda y aspiración de artistas e intelectuales: la liberación de la tiranía de la *corvée* cultural a la que se hallaban sujetos en las cortes de la nobleza, repletas de intrigas y orgullo de castas.

A pesar de todos sus imponderables, la ciudad medieval, desde el norte de Italia hasta Flandes, se convierte así en el lugar de nacimiento de aquel espíritu y aquella autocomprensión creadora que desde entonces dirige el progreso de la cultura en Europa.[1] Aunque tampoco aquí se esté libre de modo relevante de una apariencia feudal ni de la influencia de las estructuras de poder entretejidas por la propia nobleza urbana, la cultura citadina en trance de afianzamiento en Europa central descansa predominantemente en las iniciativas y prestaciones creativas de una burguesía ascendente, que desarrolla sus propias concepciones,

[1] *Cf.* las consideraciones de Max Weber a este propósito, 1972, p. 727 y ss. Para la historia social y económica de la ciudad en la Alemania medieval, *cf.* también R. Engelsing, 1973, p. 138 y ss.

formas de vida y normas de conducta. El Renacimiento y el humanismo, sobre todo allí donde se fundieron el uno con el otro, llevaron a las culturas urbanas a su primer florecimiento moderno, que creció ideológicamente en contradicción especialmente con la cultura clerical esclerosada en la escolástica.[2]

Los pilares de la nueva concepción de la cultura fueron la acentuación del valor propio de cada uno de los hombres singulares, así como la nueva orientación acerca del sentido de la vida humana, aún más significativa ahora como problemática del régimen de vida intramundano. Con ello se introdujo, junto a la liberación al menos parcial de la supremacía de los ideales feudales, el proceso decisivo para el futuro de la secularización de la cultura occidental mediante el abandono sucesivo de las representaciones reguladoras de tipo religioso-trascendental. Mientras la vida cultural urbana presionaba en dirección a una amplia autodeterminación, y los príncipes de las ciudades encontraban los financieros necesarios para marcar las distancias de *status* convenientes frente a la aristocracia rural, se creó el terreno fértil para aspiraciones emancipadoras de toda índole. Esta evolución no hubiera sido ciertamente posible sin el mecenazgo de la aristocracia mercantil urbana de los nuevos ricos; pero vista a largo plazo, la tendencia burguesa triunfó en la competencia en torno a la tutela cultural, sobre la restauración del pensamiento aristocrático de casta y su pretensión hegemónica, que amenazaban con petrificar la vida urbana en una rigidez social obsoleta. La afluencia permanente de nuevos ciudadanos a las ciudades trajo consigo el problema de mayores conflictos entre agrupaciones mutuamente hostiles, pero también la ventaja de una presión constante hacia la autorreforma interior. Mientras agonizaba la cultura rural caballeresca de la Edad Media, y el centralismo político moderno no encontraba aún su principio organizador (que habría de llevarle después, tanto al absolutismo como a la necesidad de superarlo), se plantearon las directrices para el futuro proceso de desarrollo de la cultura en las ciudades. Correlativamente se hizo el descubrimiento más importante para la elevación cualitativa y la difusión cuantitativa del patrón cultural, en una ciudad, Maguncia, donde Johannes Gutenberg perfeccionó a mediados del siglo XV la técnica de la imprenta.[3]

Con ella se ofreció a los literatos de cuño urbano, deseosos de independencia personal, la oportunidad, técnicamente brindada, de fundar su existencia econó-

[2] *Cf.* A. von Martin, 1974, particularmente p. 138 y ss.

[3] Respecto de las consecuencias sociales y económicas de este descubrimiento, *cf.* R. Engelsing, 1973, p. 55 y ss.

mica en la multiplicidad, hasta entonces insospechada, de lectores deseosos de formación y ávidos de lectura. Se estableció en forma nueva una esfera cultural dentro de una zona de mercado que el literato había conquistado por sí mismo, con la ayuda de una empresa específica de producción cultural: la industria impresora de libros. De ahí en adelante no sólo se pensó en la cultura como algo aislado, sino que se la produjo separadamente. Tanto sus productos como sus productores materiales e intelectuales cayeron bajo el yugo de nuevas dependencias: fueron subyugados por las leyes del mercado.

Pero con ello se había plantado la semilla de la cultura burguesa de la lectura, y la despersonalización de las relaciones entre productores y consumidores de cultura empezó a difundirse rápidamente. Las reglas de la producción en serie antes conocida y practicada en pequeña escala se convirtieron en principios selectivos de la producción y difusión de los bienes culturales. El camino que va de la edición de libros a mano por los monjes de la Edad Media, a la de los impresores comerciantes secularizados, ilumina la tendencia subyacente a toda esta evolución hacia una cultura profana, que no cedía ni ante la autocomprensión religiosa de la Iglesia. La expansión de la imprenta, justo en la época de la Reforma, es una temprana ilustración del estrecho vínculo en el que pueden llegar a implicarse en la historia de la cultura las innovaciones técnicas, económicas e ideológicas, en un campo de relaciones sociales en plena maduración.

La desacralización de la vida, acelerada por la Reforma, se apoderó también de aquellas esferas que se convertirían en las más intensas fuerzas impulsoras de la burguesía en su lucha por determinar su propio lugar en la sociedad: la educación, la ciencia y el arte. Mientras tanto, la prensa impresora entró inicialmente no tanto al servicio de la producción literaria y de los valores ideales que ésta trataba de transmitir, como al servicio de un modo de vida burgués y profano. La multiplicidad de escritos doctrinales y tratados edificantes, concebidos en la tradición del humanismo —a la que ellos mismos ayudaron a difundir— trató de producir su efecto, no tanto sobre las esferas idealmente elevadas, como sobre la vulgaridad del estilo de vida cotidiano, tan necesitado de mejoras. La prensa, que institucionaliza definitivamente la división del trabajo cultural, simbolizó así desde su triunfo la ambivalencia a la que el desarrollo cultural estaría expuesto en adelante. En efecto, hasta hoy en día se moviliza sólo en ínfima medida por las bellas letras, mientras que, por el contrario, es la producción literariamente menos ambiciosa, pero no por eso menos significativa e importante, aquella que la pone en movimiento la mayor parte de las veces. El burgués interesado en el mejoramiento de sus condiciones de vida, al que después de todo se debe la indus-

tria de la imprenta, confronta también la producción cultural, tanto en su aspecto ideal como en el material, con su aspiración a la utilidad y su propio sentido de la eficacia. El principio de la racionalización, convertido en hilo conductor de su pensamiento y acción, pronto se revela como el parámetro para medir sus necesidades culturales, con base en el cual, según la evaluación consiguiente, las satisface o reprime en favor de otras actividades más prometedoras. De este modo, el ideal burgués de la producción penetra también el ámbito de la cultura. En mayor medida —puesto que antes siempre confluyeron en forma latente tales tendencias—, la economía cultural de la burguesía, empeñada en la conquista de su reconocimiento social, se escindirá de ahora en adelante en una esfera, promovida al primer rango, de valor utilitario civilizador, por un lado, y por otro en una especie de enclave considerado más bien secundario, de la alta cultura en sentido estético. Junto al proceso cultural, manifiestado en objetos como obras literarias, pinturas, estatuas, etcétera, entra en escena, de ahora en adelante, el proceso de civilización, el más anhelado por la burguesía citadina, documentado por el cambio de estilo en el vestido, en las técnicas de comportamiento, en el modo de hablar y en las formas de las relaciones sociales.[4]

Si la concepción de la cultura de los antiguos se alimentaba de la convicción de que para la formación de costumbres "correctas" era necesario en primer lugar el cultivo subjetivo del espíritu y del alma, ahora se abrió paso a la idea de que también era posible domar los impulsos naturales y, por consiguiente, refinar el estilo del comportamiento individual y social, aun careciendo de una educación estética en sentido estricto. En el horizonte de esta concepción se produjo una serie de escritos que, en su difusión rápidamente creciente, sirvieron para satisfacer las necesidades sociopedagógicas de los estratos que se sentían insuficientemente dotados de prestigio por nacimiento. Aquellos grupos que en virtud del moderno crecimiento económico habían sido capaces de escalar posiciones gracias a sus servicios intelectuales y político-financieros, que por nacimiento nunca hubieran alcanzado, solicitaban ser instruidos sobre las costumbres de sus interlocutores y socios comerciales superiores por nacimiento, costumbres, por cierto, con las que su educación no los había familiarizado. Síntoma lingüístico de este giro socioestructural, en el curso del cual se amplía notablemente el campo de iniciativa de los burgueses poseedores, al fin, de una autoconciencia colectiva, es el surgimiento del concepto *civilitas*, convertido desde el humanismo en consigna de toda mente ilustrada. A través de la sucesión histórica de las lenguas

[4] *Cf.* a este propósito la amplia y detallada exposición de Norbert Elias, 1969.

cultas en Europa y dentro de sus respectivas áreas de influencia, la palabra transita del latín al francés, pasando por el italiano, y es el francés el que eleva el concepto *civilité* hasta convertirlo en consigna de sus estratos superiores en su afán autodeterminante de ennoblecimiento.

El espacio social donde tiene lugar este despliegue de la genuina civilización moderna —en tanto disciplina interior y exterior cada vez más amplia, autoimpuesta por los miembros de determinados estratos— es, hasta entrado el siglo XIX, el ámbito de las minorías, si se compara con la cifra total de la población. Las capas de la aristocracia y la burguesía, ahora en fase de fusión, representan el potencial social dentro del cual se reclutan, a partir del Medievo tardío, las fuerzas de vanguardia en este doble proceso de civilización y de producción cultural. Dentro de este proceso, las castas nobles y las ciudades se encontraron inicialmente más o menos en un plano de igualdad y de equilibrio, pero conforme avanzaba el proceso de acumulación de conocimientos científicos y artísticos, la balanza se fue inclinando inequívocamente en favor de esa burguesía que, desplazando a la nobleza de nacimiento, apeló cada vez más implacablemente a su laboriosidad e inteligencia calculadora como fundamentos legitimadores del ejercicio del poder, y ocupó por este camino posiciones centrales de decisión económica y política en número creciente. El campesinado, el proletariado y la población rural en su totalidad, que durante siglos había constituido la mayoría de los miembros de la sociedad, pero también la nobleza, que supo por un tiempo apropiarse de las conquistas inspiradas por la burguesía, por más que desconfiara siempre de las fuerzas que le disputaban sus privilegios, todos ellos quedaron finalmente como testigos pasivos del avance de la civilización burguesa, que sólo excepcionalmente se preocupaba por ocultar sus pretensiones hegemónicas.

Pero la Ilustración del siglo XVIII, al menos en Francia, condujo la hostilidad latente entre la casta feudal y la burguesía, a pesar de su compenetración recíproca, hacia una confrontación revolucionaria. El motor ideológico y práctico de esta subversión, cuyo ímpetu no pudo resistir la multiplicidad de pequeños estados alemanes, fue una asociación de intelectuales procedentes de la baja nobleza y de la burguesía de nuevos ricos que, tras la bandera de un celo civilizador entendido literalmente como “aburguesamiento”, se esforzó por el triunfo político final de sus concepciones. Es cierto que también floreció la cultura estética como consecuencia de la ampliación cuantitativa y cualitativa de los niveles de vida y que, por ejemplo, la novela inglesa, francesa y alemana alcanzaron cimas brillantes, que proporcionaron a sus autores un reconocimiento

incluso más allá de los círculos literarios. No obstante, los hombres de la Ilustración, política y socialmente influyentes, auténticos precursores de la revolución, extrajeron su energía espiritual, más que de este terreno, de la cultura racional de la ciencia orientada desde siempre a la aplicación práctica. De ahí que la civilización, entendida a partir de esta tradición como transposición de los valores utilitarios en la vida económica y social apareciera, en medida muy superior al rango de la cultura artística con ella asociada, como la madre de la Ilustración práctica, de la revolución y de la burguesía que, a raíz de esa revolución, pasó a ocupar los puestos de mando del Estado, la sociedad y la economía.

A los pensadores franceses de la Ilustración les pareció llegado el tiempo de hacer el balance sinóptico de las ramas de la ciencia y de los resultados de la investigación desplegada. Pero la *Enciclopedia*, editada desde 1779 por Diderot y D'Alembert, en cierto modo como la suma científica del *siècle philosophique*, no contiene una entrada léxica ni para *culture* ni para el concepto, ya usual en el habla, de *civilisation*. Por lo demás la *Enciclopedia* registra, como indicio de la civilización triunfante, la peculiaridad del comportamiento burgués bajo la rúbrica de *civilité*, muy cercana a la *politesse*.[5] Se llama *civilité* a ese comportamiento socialmente obligatorio por el que el hombre ilustrado se afana por obtener la estimación de sus conciudadanos. Ambos conceptos siguen bajo el régimen de las formas de vida social jerárquicamente reglamentadas: *la politesse* designa el estilo de comportamiento cortés de la nobleza, que se considera sustentada por una sustancia de valor inalienable, propia de quien ha nacido dentro de la casta aristocrática; en cambio *civilité*, que acentúa más la exterioridad, es propia de la masa de los ciudadanos o burgueses. Si la primera parecía, por lo menos a los ojos de la nobleza, imposible de ser aprendida en el fondo, los pensadores ilustrados, siempre convencidos de la influencia eficaz de la pedagogía, pensaron en cambio que la *civilité*, de carácter predominantemente habitual, podría ser accesible a cualquiera capaz de asimilarla y de proyectarse interior y exteriormente en ella con suficiente energía. Los hombres de la Ilustración no hacían ningún secreto de su convicción de que la historia de la sociedad había probado ya el carácter perimido de la *politesse*, que había degenerado en afectación, y con la que ya sólo la nobleza se adulaba a sí misma; y de que, por lo mismo, debería preferirse la *civilité* como el único comportamiento social adecuado al espíritu del tiempo. Con todo, no dejaron de ser conscientes de que para la formación y difusión satisfactoria del anhelado equilibrio, específico de la civilización, entre el vínculo

[5] *Cf. Encyclopédie*..., 1779, vol. 8, pp. 199-200.

social y la realización del Yo en la mayoría de los miembros de la sociedad, era necesaria una larga fase de aprendizaje.

Por lo pronto, la praxis de la civilización, que trataba de afirmarse como la cultura de la clase burguesa, permaneció muy atrás del ideal teóricamente anhelado, según el cual, en definitiva, todo ser humano debería participar de las nuevas conquistas. La civilización se convirtió más bien en el patrón de medida con el que la clase burguesa evaluaba el nivel de desarrollo, tanto de los demás estratos que vivían dentro de las mismas fronteras, como de los pueblos extranjeros situados fuera de ellas. La costumbre, ya incipiente entre los romanos, de asociar indirectamente a la autoestima, expresada en la atribución de la *civilitas* al propio modo de vida, la valoración de los pueblos y culturas bárbaras como rezagados en un nivel cultural inferior, es una costumbre que perdura hasta la Ilustración e incluso más allá. La discusión que se abre en el siglo XVIII a raíz de los coloridos relatos de viaje, sobre el valor propio de los modelos culturales producidos por los "salvajes" extraeuropeos, no penetró lo suficiente en la nueva clase dirigente del aparato de Estado como para frenar el imperialismo civilizador que ya alboreaba en ella. Al contrario: las campañas de Napoleón, en cuyas proclamas se mencionaba una supuesta utilidad para la civilización,[6] manifestaron sin confusión posible el espíritu con el que el Estado burgués, tras la consolidación de las condiciones logradas, pensaba imponer su política colonial en el naciente siglo XIX. El celo misionero civilizador, que sustituyó al delirio religioso de las Cruzadas de otros tiempos, surgió para enseñar a los pueblos no civilizados a temer las costumbres europeas.

De esa forma, la praxis civilizadora de los estados europeos degeneró paulatinamente en una in-cultura, concentrada en la declaración de obligatoriedad de las máximas burguesas aun para los no burgueses de éste y del otro lado de las fronteras entre los diferentes países. Civilización y cultura fueron aspiradas por el torbellino de un nacionalismo burgués y neofeudal, que sólo sabía combatir con la violencia los modos de vida no burgueses de los no civilizados del interior o del exterior. Como los patrones de las colonias negaban cualquier calificativo de cultura al estilo de vida de los pueblos extranjeros con bajo nivel de civilización, e inferían de aquí, de conformidad con la peor tradición europea, el derecho a la represión y a la reeducación según el espíritu de Occidente, del mismo modo los patrones de las fábricas, que habían logrado una potencia industrial de nuevo tipo, conceptuaban a la clase trabajadora de su propio país, tomando en

[6] Las pruebas relativas se encuentran en el estudio de H. Schell, 1959, pp. 29-30.

consideración su modo de vida inevitablemente no burgués, como no civilizada, según ellos, carente de cultura y, por lo tanto, dignos de ser explotados con todo derecho. El conflicto entre cultura y civilización, ya criticado por Immanuel Kant cinco años antes de la Revolución Francesa, que no había podido alcanzar todavía una síntesis moral bajo la forma de una autoconfiguración práctica en una sociedad globalmente empeñada en la realización de la justicia, mantuvo también su trágica validez a lo largo de todo el siglo XIX, en cuanto, como Kant lo había previsto, los estados rígidamente empeñados en la restauración utilizaban sus fuerzas constructivas más al servicio de "sus presuntuosas y violentas miras de expansión", que de la preocupación por llevar adelante las reformas iniciadas para realizar una constitución estatal moral y libertaria.[7]

BIBLIOGRAFÍA

DIDEROT, Dénis y Jean D'Alembert, *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers par une société des gens de lettres*. Lausana y Berna, 1779.

ELIAS, Norbert, *Über den Prozess der Zivilisation, Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, vol. II, segunda edicón aumentada y con introducción, Berna y Munich, 1969.

ENGELSING, Rolf, *Sozial und Wirtschaftsgeschichte Deutschland*, Gotinga, 1973.

KANT, Immanuel, *Was ist Aufklärung? Aufsätze zur Geschichte und Philosophie*, prólogo y edición de Jürgen Zehbe, segunda edición corregida y aumentada, Gotinga, 1975.

MARTIN, Alfred von, *Soziologie der Renaissance*, tercera edición, Munich, 1974.

SCHELL, Hannelore, "Kultur und Zivilisation: Anfang einer sprachvergleichenden Studie" in *Comparative Studies in Key-Words of Culture*, Pilot Studies, vol. II, Coloquio Lingüístico, Bonn, 1959.

WEBER, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriss der verstehende Soziologie*, quinta edición revisada a cargo de Johannes Winckelmann, Tubinga, 1972.

[7] Immanuel Kant, *Idee zur einer allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht*, primera edición 1782, citada aquí según la edición de 1975, séptima proposición, p. 49.

LA ECONOMÍA DE LA CULTURA*

La preponderancia de la economía y la decadencia del proceso cultural son fenómenos sumamente recientes. No tenían ni la misma amplitud ni la misma intensidad hace quince años. Es por ello imposible entregarse a un análisis de la situación actual y, con mayor razón, a su crítica o a la elaboración de sistemas nuevos, sin estudiar brevemente, a través de la historia, la evolución del concepto de cultura en esta Europa que le dio nacimiento, y las consecuencias de esta evolución tanto en esa zona del planeta como en el resto del mundo.

Breve historia del concepto

Hasta mediados del siglo XVIII la cultura como concepto no existe, ya que cada quien, en el lugar que ocupa en la sociedad, vive y piensa de manera cultural sin decirlo y sin hacer teorías sobre ello. La creación es asunto de todos, en función de los problemas que se plantean y de los medios intelectuales y materiales disponibles. La difusión de los conocimientos se efectúa de manera ampliamente espontánea. Se trata de una especie de prehistoria de la cultura, objeto de la codicia de los etnólogos que tratan desesperadamente, aún después de dos siglos más tarde, de reunir los testimonios objetivos y de comprender el significado real de esa prehistoria, a pesar de todas las deformaciones presentes desde entonces, tanto en los fenómenos mismos como en las estructuras mentales de quienes los estudian.

A partir de mediados del siglo XVIII y hasta los inicios del XX, podemos observar una fase de codificación. El concepto de cultura nace, a nivel de la élite intelectual, sin que el proceso de creación cultural esté aparentemente influido por él. Simultáneamente, la economía hace su aparición, aunque de hecho continúa subordinada a la cultura real. La lucha de clases marca el inicio de una toma de conciencia de la opresión de la mayoría por una minoría, en los dominios material, social y cultural, mientras se generaliza la colonización e instaura otro tipo de opresión, aún no formulado. Sin embargo, obreros y campesinos mantienen una cierta autonomía cultural, lo mismo que los pueblos dominados, en razón de su inferioridad tecnológica y de la necesidad de luchar por preservar su identidad. Al término de este periodo se puede decir que la cultura ya existe realmente en su acepción actual, pero aún no se ha impuesto de modo generalizado.

*Hugues de Varine. Tomado de *La Culture des Autres*, Éditions du Seuil, París, 1976, pp. 33-36, 82-88 y 119-122. Traducción de Arturo Gómez Lamadrid.

constituye en gran medida un ejercicio especulativo para una élite, a la vez que se amplía la brecha precisamente entre esta élite y "los otros".

De la generalización de la enseñanza obligatoria a la independencia de los pueblos colonizados, es decir, *grosso modo*, entre 1900 y 1970, aparece una tercera fase caracterizada por la institucionalización de la cultura. En la mayoría de los países se crean ministerios especializados, sin hablar de aquellos consagrados a la información, a la juventud, a los deportes y al medio ambiente. Se multiplican los puestos de agregados culturales en el extranjero, así como los institutos culturales (British Council, Alliance Française, USIS, Goethe Institut). Se fundan casas de la cultura, centros culturales y hogares sociales en las ciudades grandes o pequeñas; nacen y se multiplican a un ritmo enloquecedor museos y bibliotecas públicas (un nuevo museo cada 3.3 días en Estados Unidos hacia 1965). El Estado se hace cargo de productores de cine, artistas, radio y televisión, o por lo menos los subsidia. En los Países Bajos, en 1969, los artistas se manifiestan, ocupan los museos para protestar contra las desigualdades de los subsidios gubernamentales y pedir, de hecho, el equivalente a un salario. En 1972 la exposición de arte contemporáneo en el Grand Palais de París suscita protestas contradictorias contra el principio mismo de la iniciativa del Estado y contra la selección arbitraria de artistas y obras. En Nueva York los negros y las mujeres piden una representación proporcional en las manifestaciones del Whitney Museum of American Art. Miles de asociaciones sin fines lucrativos reagrupan a profesionales, miembros del público, consumidores e incluso instituciones.

En fin, una red extraordinariamente compleja de organizaciones internacionales, gubernamentales o no, mundiales o regionales, lingüísticas o raciales, nace como por milagro, primero del seno de la Sociedad de Naciones, y después, más generosamente, de las Naciones Unidas. En lo esencial, a nivel local, nacional, regional e internacional, el sistema de institucionalización de la cultura termina de instalarse hacia 1960, como una telaraña que se extiende por todo el planeta en cada país y en cada comunidad humana, rigiendo, autoritariamente o no, todo acto cultural; encuadrando la conservación del pasado, la creación del presente y su difusión. Este sistema adoptó, sin modificarlo y las más de las veces sin hacerlo evolucionar, el código heredado del siglo XIX. Y como Europa y su extensión americana habían creado a la vez el código y el sistema, éstos fueron impuestos sucesivamente a todas las colonias, territorios satélites, zonas de influencia y estados independientes pero vecinos y dominados, lo mismo que las ideologías y doctrinas políticas (democracia parlamentaria, capitalismo, socialismo). Le Corbusier construyendo Chandigarh y Louis Kahn la nueva Dacca, son

los símbolos de la expansión cultural occidental: Pigneau de Béhaine y Faidherbe no están lejos.

Desde 1960 aproximadamente, si bien los países de régimen e ideología socialista se instalan en la institucionalización que tratan de preservar por todos los medios, los otros países, ricos o pobres, capitalistas o víctimas del capitalismo, comienzan a subordinar la cultura a la economía, al crecimiento y al lucro, al convertirse en las prioridades que sitúan por encima de todo. De este modo, la cultura se convierte a la vez en un sector de la economía (producción, conservación, difusión), factor del crecimiento (educación, propaganda cultural) y oportunidad de lucro (especulación). Este resultado final era previsible: en efecto, una cultura viva, libre y en continua creación, como fue el caso hasta finales del siglo XIX, no puede ser autorizada al considerarse subversiva por diversas razones: es irreductible a las leyes de la oferta, la demanda y la ganancia; tolera o alienta la autonomía del individuo y del grupo; rechaza los moldes y las normas; evoluciona según sus propias reglas.

Por otro lado, los códigos elaborados en el transcurso del siglo XIX no pueden cuestionarse sin que implique un peligro para la nueva sociedad: las computadoras, por perfeccionadas que sean, no pueden procesar sino aquello que recibieron en su memoria. Ahora bien, la verdadera cultura no es rígida sino fluctuante, y sus parámetros son demasiado numerosos para el más perfeccionado de los cerebros electrónicos. En fin, la explotación del dominio cultural con fines económicos sólo es posible si un sólido *corset* institucional envuelve todo el conjunto, a fin de no correr el riesgo de movimientos incontrolados y asegurar márgenes de beneficio estables y garantizados.

[...]

La noción de patrimonio

La concentración del poder cultural en pocas manos y su casi confusión con los poderes económico y político, el cese casi absoluto de toda creación espontánea y su remplazo por una ciega sumisión a los modelos técnicos o cibernéticos, en fin, la profesionalización, sacralización y explotación del productor de cultura provocan la aparición, relativamente nueva en lo concerniente al conjunto de la población, del concepto de patrimonio cultural. Este último es, sin duda, uno de los grandes descubrimientos de las sociedades post-industriales. El presente tecnificado es demasiado inhumano, el individuo está demasiado enajenado y la sociedad demasiado bloqueada, por lo que resulta necesario y hasta vital mirar hacia el pasado y

reposar en la conciencia tranquila de la posesión y del goce de un conjunto de bienes que no hemos contribuido a crear, pero que nos ennoblecen y nos devuelven nuestra dignidad de hombres. En cuanto a los bienes culturales producidos actualmente por aquellos de nosotros a quienes la sociedad ha decidido mantener en la función de creadores, serán automáticamente integrados al patrimonio en virtud de una asimilación formal en la cual los modelos del pasado servirán de arquetipos.

El patrimonio puede ser privado, nacional o internacional. Hemos visto, cuando estudiamos el mercado del arte, cómo la propiedad privada de los bienes culturales en un tiempo de preponderancia de la economía y dentro de sistemas sociales fundados en el dinero y el crecimiento, contribuía a transformar estos bienes en instrumentos de especulación y en signos monetarios, ocasionando una circulación a menudo ilícita y, en todo caso, perjudicial para el conocimiento científico y las relaciones internacionales. Otros factores requieren ser introducidos también en nuestro inventario: el prestigio social asociado a la posesión de la obra de arte y adquirido mediante la frecuentación de artistas y galerías; la necesidad, inculcada por la escuela y el medio social o profesional y sostenida por la prensa y la radio, de estar al corriente de la producción literaria, teatral, cinematográfica y musical; la emulación en el dominio de las ideas, la posesión de lo que se conoce como "cultura general"; todo esto justifica y explica la tendencia al consumo de bienes culturales por parte de los miembros de esta fracción de las sociedades modernas que detenta a la vez el poder económico y la decisión política. Se trata, si uno retoma los términos del análisis económico, de un verdadero mercado intelectual que suscita el patrimonio y se nutre de él.

Frente a los abusos de esa apropiación, los estados han tenido que reaccionar mediante la expansión del concepto de patrimonio nacional. Esta noción, en otros tiempos limitada a los bienes del Estado y a los monumentos mayores, objeto de un procedimiento de clasificación o de inventario, engloba ahora la totalidad de los bienes culturales producidos en el pasado y a los que se producen, incluso si aún no se conocen o no se consideran como portadores de un valor excepcional: por miedo a equivocarse, se incluye todo dentro del patrimonio nacional. Ante la inmensidad de los problemas que se plantean *ipso facto* a las administraciones nacionales, tanto como a los organismos privados o mixtos encargados de este patrimonio; ante el crecimiento de los riesgos, producto de un consumo intenso de cultura —la erosión turística, por ejemplo—; ante la internacionalización provocada por la circulación de personas y bienes —nuevamente el turismo—, en fin, luego de veinte años de esfuerzos de las organizaciones internacionales, apareció la noción de patrimonio cultural de la humanidad.

Ésta encontró su expresión jurídica en una recomendación y convención adoptadas por la UNESCO en 1972 sobre la protección de este patrimonio, y su aplicación práctica en la creación de un Fondo Internacional de monumentos y en diversas campañas internacionales como las de Avou-Simbel, Borobudur, Venecia, etcétera. Como a esta noción de patrimonio cultural las naciones despilfarradoras y contaminantes agregaron desde 1972 la de patrimonio natural de la humanidad, nos encontramos frente a un cuadro pavoroso: la humanidad, que confió al aparato tecnológico la mayoría de los problemas relacionados en el pasado con las iniciativas culturales, se encuentra por vez primera frente a una masa considerable de bienes, mobiliarios e inmobiliarios, a menudo antiguos y, por tanto, alterados o frágiles, que es necesario inventariar, conservar, restaurar y valorar, ya que ahí se encuentra toda la cultura humana. La nueva producción de tales bienes realizada por artistas, escritores, etcétera, no hace sino acrecentar esta masa sin posibilidades de sobrevivir excepto sustraída al uso del hombre y esterilizada antes de ser devuelta a su contemplación.

El mecenazgo estatal o privado, real o burgués, ejercido básicamente en tiempos antiguos para promover la creación cultural, principalmente en la franja más elevada y erudita de la misma, debe consagrar ahora lo esencial de sus fuerzas, no solamente las financieras, sino también las de su entusiasmo e inteligencia (con riesgo de agotar unas y otras), sólo a la preservación o, en el mejor de los casos, a eso que se llama valorización, es decir, la presentación, la ostentación en sentido etimológico. En el pasado, por ejemplo, el mecenazgo era necesario para la redacción y la producción de una obra de teatro. Si ésta había sido juzgada digna de éxito por el público, si su valor cultural había sido consagrado de inmediato, entonces el financiamiento de sus representaciones posteriores no planteaba problemas. Ahora, todos los teatros, o casi todos, deben su sobrevivencia a los subsidios permanentes de gobiernos o fundaciones. De la misma manera, la creación arquitectónica en el campo, en los burgos y en las pequeñas ciudades fue siempre espontánea: arquitecturas sin arquitectos, se dice, aunque se olvida precisar que el diploma de arquitecto garantizado por el gobierno es de creación reciente. Ahora esa época ha sido superada, y el gobierno francés, después de haber dictado miles de reglamentos tan complejos que se afirma ya no se podrá construir nunca nada si no se hicieren las indispensables erogaciones al respecto, ha decidido financiar la asistencia arquitectónica gratuita: ¿acaso los campesinos o los citadinos propietarios de residencias secundarias regresaron a su infancia, se volvieron primitivos y, por ende, es necesario proporcionarles un tutor gratuito? Y si la respuesta es afirmativa, ¿por qué?

Un caso particularmente interesante, ya que alcanza los límites del absurdo, es el de los Estados Unidos. Como en muchas otras cosas, este país de todas las vanguardias y todos los excesos, el más rico y avanzado técnicamente, constituye a la vez un caso de excepción y probablemente un modelo de lo que ocurrirá en los otros países del mundo industrializado. Durante los primeros 150 años de su existencia como nación independiente, correspondientes a la fase de la revolución industrial y de la rápida industrialización, los Estados Unidos han rehusado reconocer el valor cultural de las etnias y grupos, esencialmente indios y negros, que habían conservado una cierta creatividad. Al mismo tiempo, las migraciones europeas portaban consigo su propio patrimonio, pero singularmente degenerado, ya que muy a menudo, exceptuando los casos de guerra, la emigración nace de la incapacidad de aportar soluciones culturales a los propios problemas en un medio ambiente propio. Desde que este país entró en la fase post-industrial ha sacralizado simultáneamente la herencia primitiva de negros e indios, y ha emprendido la tarea de acumular a toda costa un patrimonio complejo y halógeno, acogiendo en su seno objetos, símbolos, literaturas, músicas, religiones incluso, provenientes de todo el mundo exterior. En lugar de ser, como ellos mismos se jactan, un crisol, un *melting pot* cultural, los Estados Unidos son ahora un lugar de acumulación estéril de bienes arrancados al resto de la humanidad, mientras que en este país, más que en ningún otro lado, la técnica ha tomado el relevo de la cultura en la vida del hombre. Y el mantenimiento mismo de este patrimonio plantea problemas cada vez más inextricables: déficits récord del Metropolitan Opera de Nueva York o del Art Institute de Chicago, comercialización abusiva del sector artístico, difícil existencia de las universidades, degradación física y mental de las últimas poblaciones indias, decadencia de las culturas negra y chicana del sur, necesidad para el Estado federal y los estados de consagrar sumas crecientes a la cultura, al mismo tiempo que pierden recursos fiscales considerables en exención de impuestos al sector privado, y tantos otros hechos presentes todos los días en la prensa, en las reuniones de altos funcionarios, en boletines profesionales y en conversaciones. El extraordinario proyecto de las fiestas del bicentenario en 1976, comparable únicamente, *mutatis mutandis*, con las ceremonias en honor de la monarquía persa en Teherán y Persépolis en 1972, marca los límites de lo absurdo: todo mundo en Estados Unidos, desde 1971, a condición de tener un átomo de responsabilidad, busca ideas, propone planes, reúne documentos, hace contactos en el país y fuera de él, con el ingenuo propósito de mostrar, entre otras cosas, que los Estados Unidos tienen una cultura propia, que han asimilado oportunamente las culturas de otros pueblos y que son una especie de espejo cultural del mundo. Este narcisismo es conmovedor en un

sentido y también consternante: un pueblo como éste, el más grande entre los grandes, ¿tiene necesidad de convencer al resto del mundo de su propio valor? ¿No será que se volvió tan esclavo de la ciencia, de la técnica y de la materia, que ya no puede encontrar más que ficción cultural y patrimonio muerto o robado?

Acumulación y consumo

Voy a intentar resumir aquí las dos series de consideraciones que preceden sobre el poder y el haber culturales:

1. La concentración de poderes, entre otros el poder cultural, en un número limitado de manos, provoca la pérdida de la iniciativa cultural de parte de la mayoría de la población, su remplazo por la innovación tecnológica en manos de especialistas anónimos e irresponsables, y la profesionalización de los creadores, limitados en número y ligados estrechamente al poder.
2. La creación de la cultura es sustituida por una acumulación de patrimonio que supone la aparición de nuevas tareas de realización de inventarios, protección y valorización.
3. Por diversas razones, entre otras por los imperativos de la protección, el patrimonio es reivindicado por el poder a nivel nacional e incluso internacional. Hay entonces una colectivización de la propiedad y de la decisión en materia de cultura.
4. El papel de los creadores no es ya, de ahora en adelante, proveer respuestas a problemas o cuestiones de importancia para el hombre y la sociedad, sino el de acrecentar el patrimonio.

Por todas estas razones, la iniciativa cultural tiende a ser suplantada, en las sociedades post-industriales, por el consumo cultural. Se trata, en efecto, de consumo cuando se habla del "derecho a la cultura" promulgado por la UNESCO como uno de los derechos de la persona. Los esfuerzos por recuperar la iniciativa cultural se consideran subversivos —mayo de 1968 y la Primavera de Praga en Europa oriental; 1971-1973 en Chile, la experiencia de Paulo Freire en el noreste de Brasil en 1963, y tantos otros casos— o propios de situaciones de subdesarrollo: son entonces considerados por los poderosos con una evidente conmiseración, como si no pudieran, en ningún caso, aplicarse a sociedades tan evolucionadas como las nuestras (revolución cultural en China, experiencia de autogestión en Yugoslavia, campaña de alfabetización en Cuba en la década de los sesenta).

En los países ricos y técnicamente avanzados, el consumo cultural ha conquistado definitivamente, al parecer, derecho de ciudadanía. Los tres poderes, político, económico y cultural, han conjuntado sus fuerzas para imponerlo. El primero colocó a su servicio todo el sistema educativo, desde la escuela maternal hasta la universidad y la formación permanente: se trata de crear desde la infancia y de reforzar posteriormente una necesidad cultural según normas estrictamente controladas por la política. El poder económico, como hemos visto, asegura la perfecta armonía entre comercio y cultura, con el fin de integrar adecuadamente el ciclo de consumo del patrimonio en las estructuras de la oferta y la demanda, propias del conjunto de la vida económica moderna, para hacer que la cultura contribuya, en segundo grado, al crecimiento y al lucro. En fin, el poder cultural asegura una promoción constante de la pareja producción-difusión, principalmente a través de un financiamiento de origen fiscal o parafiscal (exención de impuestos), y mediante la organización de la descentralización.

Es necesario admitir que después de algunos balbuceos y tropiezos iniciales, todo esto se encuentra ya perfectamente organizado, tanto en la URSS como en los Estados Unidos y Japón, en Suecia, Suiza o España. El sistema está instalado.

[...]

Los tres círculos de la cultura

Gracias al código y al sistema de referencias, es posible dividir los fenómenos de apariencia cultural en tres categorías que yo llamaría círculos, ya que los considero concéntricos; la casta de los ricos y de los poderosos se encuentra en el centro del conjunto controlándolo todo y recibiendo sus frutos.

1. En el círculo interior, la alta cultura, como la "alta costura", es algo propio de la gente con los medios para ello. Es un producto de lujo que conforma el prestigio de un país. Según la opinión general, sus patrias predilectas son Europa (occidental y central), América del Norte, Israel, Japón y las grandes metrópolis de América Latina y China (antigua). Esta alta cultura se compone casi exclusivamente de la producción artística, literaria, musical, audiovisual y de los modos de vida ligados a las clases dominantes de estos países o de estas ciudades (gobernantes, aristocracia, alta burguesía, universitarios). A este círculo se aplica el código en su totalidad y la educación llamada burguesa está a su servicio, así como la mayor parte de las instituciones. Durante mi servicio militar en 1960, en el centro de instrucción de Montlhéry, cerca de París, había un subteniente instructor que enseñaba a los reclutas, el 50 por ciento

campesinos bretones, a besar la mano de las damas, especificando que esto era uno de los rasgos esenciales de la cultura francesa.
2. Los elementos culturales tolerados pertenecen originalmente a las culturas populares, primitivas, marginales o a fenómenos anormales (arte en bruto). Desde el momento en que un número suficiente de jueces del gusto los han examinado, estudiado y relacionado con el sistema de referencias, estos elementos separados de su contexto de origen son absorbidos, transpuestos, y finalmente desaparecen pura y llanamente en la alta cultura. Doy como ejemplos el jazz, las artes prehistóricas, los modos de vida polinesios (mediante el Club Méditerranée y las playas de la Costa Azul), la vestimenta y las actitudes de indios y vaqueros de las planicies americanas, y las pinturas balinesas. Estas últimas son un ejemplo curioso: procedentes de una habilidad creativa milenaria aún no aplicada a la pintura, fueron suscitadas por un pintor belga instalado en Bali en los años 1920 debido al amor por una bailarina local. Descubiertas por la crítica occidental e inmediatamente reivindicadas como una rama exótica del arte *naif* internacional, se volvieron objetos de museo, de colección y, actualmente, de comercio de aeropuerto. El movimiento creador ha sido exterminado en menos de cincuenta años mediante la integración a la cultura de los ricos de Occidente. A veces, los elementos culturales extranjeros están solamente asociados a la cultura dominante, reteniendo al mismo tiempo una parte de su identidad, como sucede con algunos aspectos de las religiones y de las místicas orientales o del arte negro.

En 1964, durante una visita oficial a Brasil, el presidente de Senegal, Léopold Sédar Senghor pronunció frente a los estudiantes de la universidad de Bahía, un discurso en el que estableció un paralelo entre negritud y latinidad. Era conmovedor escuchar hasta qué punto este hombre, desgarrado entre dos culturas y entre dos mundos, pero que había escogido definitivamente los códigos y sistemas de referencia europeos, pretendiendo a la vez seguir siendo africano, intentaba con cierta desesperanza demostrar la igualdad y la necesaria coexistencia de ambas civilizaciones; por esta razón no podía hacer otra cosa más que entregar su cultura de origen, con los pies y los puños atados, a otra, la conquistadora. Senghor, juez del gusto, poeta francés seleccionado por la casta dominante de Europa, formado por ella y poseedor de todos sus secretos, no podía hacer otra cosa sino aportar su contribución para la integración de esta negritud, transformada ya por los prismas de los blancos, a una latinidad mítica. He aquí otro de esos mitos cuyo poder y ambición universalista ya hemos documentado más arriba. Escuché el discurso de Bahía en Dakar, después de un viaje a África, que fue mi primer contacto con este continente. Consciente más de las diferencias que de las

semejanzas, me maravillaba el hecho de que se pudiera celebrar de este modo en América, continente del etnocidio, la alianza de una civilización europea con una africana. Lo comprendí mejor más tarde, cuando pude comprobar todas las consecuencias de las alquimias coloniales. En efecto, no olvidemos que en 1969, en el festival panafricano de Argel, la teoría de la negritud de Senghor fue criticada por los propios africanos, que la consideraban una consecuencia de la enajenación colonial. Desgraciadamente, los contestatarios de Argel eran más jóvenes, pero estaban igualmente enajenados, esta vez por el neocolonialismo. Los mejores de ellos habían egresado de las mismas universidades y escuelas frecuentadas por sus mayores, y si bien ahora extraían conclusiones diferentes, continuaban expresándolas según los códigos y los sistemas de referencia europeos.

3. Alrededor del núcleo cultural protegido y sacralizado por la casta elegida, se encuentra el círculo de la intolerancia. Éste reagrupa indiscriminadamente todos los hechos, costumbres y productos cercanos o lejanos excluidos de la alta cultura por ser incompatibles con el sistema de referencias: barbarie, mal gusto, o simple y sencillamente ausencia de calificación cultural. Todo ello es objeto de rechazo, en primer lugar por parte de los ministerios, de los responsables locales y de las élites detentadoras del código y del buen gusto. Los jueces más lúcidos y los espíritus más abiertos hablan incluso de cultura popular, y algunos países le erigen museos muy rápidamente disimulados bajo palabras griegas y sabias como etnología, tecnología, o incluso desfigurados por vocablos extraños como los de folklore o exotismo.

Al franquear sin complejos los límites de los tres círculos concéntricos y establecer una especie de puente entre ellos, se encuentra una categoría bastarda que yo llamaría anticultural, fruto a la vez de los desvaríos de la gente de gusto, de los excesos de la comercialización cultural y de la enajenación de la gran masa de la población. Incluiría aquí de manera desordenada las obras de arte falsificadas, el arte de aeropuerto, los plagios de toda clase, la industria pornográfica, la prensa de escándalos, las campañas publicitarias y, en fin, palabra suprema y de creación reciente: el *kitsch*. Estos productos degenerados emanan de una confusión entre géneros, estilos, culturas y épocas. Se utiliza una parte de las referencias a la alta cultura, particularmente en lo tocante a las obras falsificadas y los plagios, y mediante la utilización de obras maestras con fines publicitarios ("y después de haberse bronceado, visite un museo en España", página publicitaria de la Oficina Nacional de Turismo español, *París Match*, número 1281, 24 de noviembre de 1973). Se explotan hasta el extremo los motivos populares, pero despojándolos

de su significado y combinándolos de manera ilógica, como ocurre con el arte de aeropuerto y el *kitsch*. Se utilizan los *media* culturales para despertar los instintos naturales, adornando al mismo tiempo el contenido de su producción con disfraces intelectuales, como ocurre en la pornografía. Resulta revelador leer los anuncios en las contraportadas de las novelas americanas o británicas eróticas o simplemente sexuales: casi no hay alusión al objeto real de la obra, sino cebos psicológicos, literarios, y comparaciones lisonjeras con autores consagrados. Lo más extraño, pero también lo más revelador, es el hecho de que un buen número de elementos de esta categoría de producciones anticulturales termina por ser recuperado por los jueces del gusto, principalmente el *kitsch*, una parte de la pornografía y prácticamente todo el arte publicitario. Existe aquí una especie de contraesnobismo, deseo de chocar, o simplemente un hastío del conformismo cultural que arrastra a excesos en sentido inverso como compensación.

La tradición antropológica

La concepción antropológica de la cultura, inaugurada por Tylor, representa la primera ruptura con la noción etnocéntrica, exclusivista y elitista de la misma, que ha llegado a generalizarse en el nivel del discurso social común desde el siglo pasado, particularmente bajo la fórmula de "patrimonio cultural".

M.C. Bartholy y J.P. Despin ofrecen una síntesis pedagógica de los presupuestos fundamentales de esta "revolución" antropológica, que en cierto modo constituyen los "prolegómenos para toda ciencia de la cultura".

Pietro Rossi, por su parte, reseña a continuación el largo proceso de formación del concepto en la tradición antropológica anglosajona que podríamos llamar clásica.

Más cerca de nosotros, y ya en los noventa, Carla Pasquinelli revisa a la luz de la crítica posmoderna ese mismo proceso, pero abarca también su prolongación más reciente en la llamada "antropología interpretativa", que desde los años setenta introdujo una nueva concepción de la cultura: la llamada concepción "simbólica" o "semiótica".

Esta autora destaca claramente la crisis en que ha desembocado la antropología cultural y el concepto de cultura a raíz de la crítica posmoderna, en el momento mismo en que dicho concepto se libera de su disciplina-madre y transmigra hacia las demás ciencias sociales convirtiéndose en un concepto transdisciplinario.

Aunque procede de una tradición diferente que tuvo pocos contactos con la antropología cultural americana, como la escuela francesa de sociología (Durkheim, Mauss, Lévy-Bruhl, entre otros), Lévi-Strauss converge en principio, aunque desde otra perspectiva, con la concepción semiótica de la cultura al reducir también los procesos culturales a los procesos simbólicos, siguiendo el

modelo de la lingüística estructural (Saussure). De este modo, se convierte en el fundador de la llamada antropología estructural.

Para concluir este capítulo, y como transición a la sección siguiente, se transcribe un importante texto de la socióloga brasileña Eunice R. Durham, quien trata de contrastar y, a la vez, homologar el concepto antropológico de cultura con el concepto marxista de ideología.

PROLEGÓMENOS PARA TODA CIENCIA DE LA CULTURA*

Introducción

Durante mucho tiempo el término cultura se ha empleado para designar la erudición, los buenos modales o las producciones intelectuales de una élite: "Atenas en tiempos de Pericles, Roma bajo el reinado del emperador Augusto, las ciudades italianas independientes en las postrimerías del medievo, Londres en tiempos de Isabel I, París en las tres últimas centurias", son ejemplos de esos grupos restringidos, culturalmente autónomos. Con frecuencia se habla de ellos y de sus culturas como si representasen a grupos y culturas vastos y extensos. Esta extraña asimilación es un paralogismo del tipo *pars pro toto*.[1] Resulta sorprendente, por ejemplo, que lo que suele llamarse historia de la literatura francesa se refiera en realidad a la "historia de la actividad literaria parisina".[2] Ahora bien, resulta obvio decir que una ciencia de la cultura no puede limitarse al estudio del comportamiento y de las ideas de unos cuantos hombres.

La antropología cultural no nació verdaderamente sino a partir de una ruptura epistemológica fundamental que permitió a los hombres de ciencia reconocer como culturales fenómenos que por su trivialidad y cotidianidad eran considerados hasta entonces como insignificantes y naturales. El modo de comer de un campesino francés del siglo XVIII documenta la originalidad de la cultura francesa tanto como, o quizás más, que la obra de Descartes. En una primera aproximación, la cultura es, por consiguiente, el conjunto de comportamientos y represen-

*Marie-Claude Bartholy y J.P. Despin, tomado de *La culture: anthropologie, ethnologie, sociologie*, Collection Critique, Éd. Magnard, París, 1976, pp. 8-10, 12-13, 15-20, 21, 25-27 y 30. Traducción de Gilberto Giménez.

[1] Un paralogismo es un falso razonamiento que, en este caso, consiste en tomar una parte por el todo.

[2] E. Sapir, *Anthropologie*, Points, pp. 13-14.

taciones adquiridos por el hombre en tanto ser social. Forman parte de la cultura el uso del tenedor, la moda en la vestimenta, la religión, etcétera. Se requirieron siglos para formular una definición como ésta, por sumaria que parezca, contra cierto número de prejuicios todavía vigentes entre los profanos y, desafortunadamente, también entre algunos especialistas.

Más allá del consenso alcanzado entre los teóricos de la cultura acerca de una definición mínima, subsisten grandes divergencias en cuanto a su concepción de la sociedad.

[...]

I. Universalidad de la cultura

Existe un punto en el que todos los antropólogos concuerdan: la universalidad de la cultura (cada pueblo, sin excepción, posee una cultura; el hombre no puede vivir fuera de la sociedad). No obstante, esta idea tropieza con muchos prejuicios.

1. EL HOMBRE NO PUEDE VIVIR SIN CULTURA

El primero de estos prejuicios es la creencia en la existencia de una naturaleza humana, de una esencia del hombre independiente del contexto social. No se puede negar que el hombre posea facultades naturales (innatas) que permiten definirlo como un ser pensante (*homo sapiens*), hablante (*homo loquax*), o como fabricante de implementos útiles (*homo faber*). Pero a diferencia del animal, cuyos comportamientos se hallan inscritos en su totalidad en el programa genético, y por tanto son hereditarios, el hombre no desarrolla sus aptitudes naturales sino dentro de una forma de organización social determinada. La prueba nos la proporciona L. Malson, quien con base en 52 estudios clínicos[3] de niños o de adolescentes que vivieron toda o parte de su vida sin contacto con sus congéneres, demuestra que "el comportamiento del hombre no depende de la herencia específica[4] del mismo modo en que depende en el caso del animal".[5] De esta suerte, un gato doméstico, abandonado en medio de la naturaleza, recuperará "por instinto" el conjunto de comportamientos de la especie (caza, reproducción, etcétera), mientras que, privado desde sus primeros años de su entorno cultural, el ser humano se-

[3] Es decir, estudios de caso.

[4] O sea, la herencia de la especie.

[5] *Los niños salvajes, mito y realidad*, p. 8.

rá incapaz de alimentarse si no es favorecido por circunstancias excepcionales, y permanecerá definitivamente por debajo de la animalidad si la sociedad no lo recupera a tiempo.

[...]

2. TODOS LOS PUEBLOS POSEEN UNA CULTURA

Otro prejuicio consiste en relegar de la cultura a los llamados pueblos primitivos porque, supuestamente, estarían más cerca de la naturaleza que nosotros. En realidad todos los pueblos, sin excepción, poseen una cultura, es decir, un complejo sistema de reglas, de creencias, de técnicas, etcétera, incluso cuando en ocasiones la pobreza y la desnudez de algunos de ellos puedan dar la impresión de una vida puramente animal. Al final de *Tristes tropiques*, Lévi-Strauss contrapone los ricos bororo y los barrocos mbaya a los miserables nambikwara. Estos últimos, acerca de los cuales cualquier observador superficial diría que viven como bestias, no dejan, por ese hecho, de tener técnicas de jardinería, un hábitat y adornos que, no obstante lo rudimentario, los sitúan de entrada en el terreno de la cultura.

[...]

3. TODOS LOS PUEBLOS SON ADULTOS

Otra manera aparentemente más caritativa, pero igualmente anticientífica, de negar la cultura de los pueblos primitivos, consiste en considerarlos como sobrevivientes de una infancia de la humanidad. Ya no son bestias, pero todavía no son hombres. Este prejuicio, calificado por Lévi-Strauss como "ilusión arcaica",[6] engendra a su vez otro prejuicio: el "falso evolucionismo",[7] que cree poder encontrar, diseminados en el espacio, los diferentes estadios culturales sucedidos en el tiempo, cuya desembocadura sería nuestra cultura. Es así como el turista se complace en identificar, por ejemplo, la Edad de Piedra en Australia, la Edad Media en Turquía, y así por el estilo.

Como ningún otro, Montaigne fue víctima de esta ilusión al atribuir a los indígenas de América la ignorancia y la inocencia de los niños y al augurarles una evolución comparable con la nuestra. Podría creerse que esta profecía se cum-

[6] *Structures élémentaires de la parenté*, p. 98.

[7] *Race et histoire*, p. 23.

plió. Téngase en cuenta, sin embargo, que el *leadership*[8] americano ¡no es el de los indios!

Lévi-Strauss combate esta ilusión: el niño no está conformado todavía por la cultura, aun cuando mantenga su aptitud para adquirir todos los comportamientos posibles. Tampoco ha seleccionado todavía, de entre la infinidad de sonidos capaz de pronunciar —como lo hará más tarde bajo el efecto de la costumbre y la imitación—, el sistema de sonidos y reglas gramaticales que constituirán su lenguaje. Por el contrario, en el indígena todos los comportamientos obedecen a la regla social. Todos los pueblos son adultos. Por esta razón no se puede asimilar las culturas a los diferentes estadios de un mismo proceso evolutivo. La teoría de la evolución biológica nos permite afirmar que el *homo sapiens* desciende del *homo erectus*,[9] pero de "un hacha no nace físicamente otra hacha, a la manera de un animal. Decir [...], que un hacha ha evolucionado a partir de otra hacha constituye, por lo tanto, una fórmula metafórica y aproximativa, pero desprovista del rigor científico que se confiere a la misma expresión cuando se aplica a los fenómenos biológicos".[10]

[...]

4. NO EXISTEN CULTURAS INFERIORES

Todos estos prejuicios que nos llevan a desconocer la existencia de una cultura en pueblos muy diferentes de nosotros, pueden reducirse a uno solo: el etnocentrismo,[11] que nos hace mirar a cualquier sociedad a través de la nuestra, tomada como referencia universal. Negamos a los demás el derecho a ser diferentes juzgando sus costumbres de acuerdo con criterios propios de nuestra civilización y confinando a la barbarie, fuera de la misma humanidad, a aquéllos cuyas costumbres están alejadas de las nuestras y destruirían nuestro orden social si acaso se nos ocurriera integrarlas en este último. La antropofagia o la costumbre de de senterrar a los muertos suscitan nuestra repulsión, pero, aparte de que algunas de nuestras instituciones podrían parecer igualmente bárbaras a pueblos extraños, dichas costumbres son, como todas las demás, ritos, es decir, reglas sociales y, por tanto, constituyen parte integrante de la cultura de los pueblos en donde aparecen.

[8] Es decir, la dominación, el imperialismo.

[9] Esto es, el hombre capaz de mantenerse naturalmente de pie.

[10] *Race et histoire*, p. 25.

[11] De *ethnos*: pueblo.

La observación nos enseña que los usos aparentemente más bárbaros o repugnantes tienen su razón de ser por la función que desempeñan en la sociedad. Nuestra propia sociedad satisface, en general, las mismas necesidades sin que el procedimiento utilizado sea siempre más honorable. ¿Resulta más moral neutralizar al enemigo público mediante la tortura, la muerte o la prisión, que mediante el consumo ritual y simbólico de su cuerpo? El brujo o el jefe tribal que muestra a todos, valiéndose de la exhumación de los cadáveres, el destino que espera a quienes han hecho escarnio de su autoridad, ¿son acaso muy diferentes de los patrones que, basándose, como ellos, en una legalidad dudosa, obligan a evacuar una fábrica ocupada —algunas veces bajo el ojo de las cámaras— valiéndose de los CRS,[12] de una milicia privada o de una jauría?

[...]

5. EL RECONOCIMIENTO DE LA IGUALDAD DE LAS CULTURAS NO DEBE SER MÁS QUE UNA PRECAUCIÓN METODOLÓGICA

A los ojos del científico todas las culturas son equivalentes; en principio, le está prohibido todo juicio de valor sobre la barbarie de una costumbre. Y cuando el antropólogo recaba datos en su trabajo de campo o cuando procede a sintetizarlos en su gabinete de trabajo, debe dejar de pensar que su propia cultura es la expresión de la razón universal si quiere descubrir la naturaleza y el fundamento de usos que no son los suyos. Sin embargo, esta precaución metodológica, sin la cual ninguna ciencia de la cultura sería posible, no podría convertirse en ningún caso en una actitud filosófica. El científico puede estudiar con mirada fría el uso del garrote o de la guillotina, aunque también puede denunciar en otra instancia toda la indignación provocada por dichas prácticas.

Además, el reconocimiento de la igualdad de las culturas puede discutirse desde un punto de vista propiamente científico. Por ejemplo, este reconocimiento conduce a algunos etnólogos a afirmar que todos los rasgos culturales son indispensables para el buen funcionamiento de la sociedad (incluso el crimen, según Durkheim, o la exhumación de los muertos, según Malinowski). Aquí se produce un deslizamiento molesto: decir que ambos fenómenos tienen una función en una sociedad determinada resulta admisible desde el punto de vista científico, pero afirmar que garantizan su mejor funcionamiento posible resulta escandaloso. Eso equivale, un poco fácil e hipócritamente, a abandonar en su miseria o en

[12] Cuerpo policiaco antimotines comparable a nuestros granaderos (N. del T.)

su confusión a pueblos tal vez con derecho a una vida mejor. El principio de igualdad de las culturas, precaución metodológica indispensable, no debe convertirse en apoyo auxiliar del subdesarrollo.

[...]

II. Especificidad del hecho cultural

Para poder constituirse como ciencia de la cultura, la antropología debe, como cualquier ciencia, construir su objeto por abstracción. Lo real, el dato bruto y lo concreto son caóticos e ininteligibles y no pueden constituirse inmediatamente en objetos de ciencia. Las diferentes ciencias de la naturaleza pudieron constituirse practicando un corte en los fenómenos. Un animal, por ejemplo, obedece al mismo tiempo a leyes físicas, químicas, biológicas y ecológicas. La biología procede a una abstracción cuando estudia solamente los fenómenos característicos de los sistemas vivientes: es decir, considera por separado lo no separable en la realidad. Igualmente, los comportamientos humanos pueden ser estudiados desde diferentes ángulos: biológico, psicológico o cultural, es decir, social. Estos aspectos están indisolublemente ligados entre sí. Por eso la oposición naturaleza-cultura, admitida por todos los antropólogos,[13] se basa no en una distinción real sino metodológica; esta distinción permite aislar, en un comportamiento humano, lo perteneciente a la cultura y delimitar el objeto de la antropología: lo adquirido por el hombre en tanto vive en sociedad. Así, por ejemplo, el hecho de comer corresponde a la naturaleza (todos los hombres comen), pero la manera de hacerlo depende de la cultura (que no es la misma en todas partes).[14]

Por tanto, toda práctica humana comporta siempre un aspecto cultural impuesto[15] al individuo por la sociedad. Esto resulta obvio, por ejemplo, en lo referente al lenguaje, a los ritos, a las técnicas o a la moda, pero también resulta cierto respecto de las funciones biológicas cuya realización supone un aprendizaje (si todos los hombres digieren de acuerdo con el mismo proceso biológico, no todos tienen la

[13] Con excepción de un grupo de trabajo formado recientemente en torno al sociólogo E. Morin, que reúne a especialistas de diversas disciplinas, quienes trabajan según métodos y principios científicos bastante diferentes, si no es que opuestos. Este grupo ha publicado complejos y arduos trabajos en un voluminoso libro titulado *L'unité de l'homme* (ver bibliografía).

[14] Ver "Lo universal y la regla", en Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, pp. 9-10.

[15] La manera como la sociedad impone sus reglas puede dar al individuo la ilusión de su completa libertad.

misma manera de comer o de beber). A estas últimas, M. Mauss da el nombre de técnicas del cuerpo, "entendiendo por tales las maneras cómo los hombres saben utilizar su cuerpo, sociedad por sociedad, y de manera tradicional".[16] Se trata de técnicas porque implican una transmisión por vía de la tradición. Por lo demás, eso es lo que justifica distinguir al hombre del animal, cuyos comportamientos están regidos en su totalidad por el instinto y son transmitidos hereditariamente. Entre los muy numerosos ejemplos mencionaremos tres funciones a primera vista exclusivamente biológicas: la respiración, el sueño y la reproducción. No existen maneras de dormir, de comer y descansar más naturales que otras: todas ellas son culturales.

[...]

III. Inteligibilidad de la cultura

1. LA CULTURA PARECE SER UN AGREGADO DE COSTUMBRES CAÓTICAS

No basta reconocer y aislar los rasgos culturales. Queda por verificar si en cada sociedad constituyen un sistema lógico de elementos necesarios: si la sociedad no fuera más que un agregado de costumbres escogidas al azar, no habría lugar para la antropología en el reino de las ciencias: a lo sumo podría existir una etnografía puramente empírica[17] que se resumiría en un vago catálogo sin orden ni razón. Ahora bien, nuestro primer sentimiento es que los comportamientos humanos son gratuitos; podrían ser diferentes de lo que son y al adoptarlos los hombres han obedecido a la fantasía y al capricho.

[...]

2. SIN EMBARGO, CADA CULTURA CONSTITUYE UN SISTEMA

Pese a sus incoherencias aparentes, toda cultura constituye un sistema: el mismo Montaigne se ve obligado a aceptar esto y a postular que la organización de las diversas instituciones, costumbres y creencias constitutivas de la cultura, resulta de un ordenamiento en donde el individuo no participa. Los hombres se organizan sin saberlo ellos mismos.

[...]

[16] *Sociologie et anthropologie*, p. 365.
[17] Es decir, una etnografía que se contenta con la enumeración de los datos de la experiencia.

3. LA DIVERSIDAD DE LAS CULTURAS PUEDE SER REDUCIDA A UN PEQUEÑO NÚMERO DE PRINCIPIOS

Montaigne se redujo a constatar la existencia de una organización social exterior al individuo; Montesquieu, por su parte, indaga los principios de dicha organización.

"Sólo hacia fines del siglo XVIII se empieza a entrever que el reino de lo social tiene sus propias leyes, como los demás reinos de la naturaleza". Al declarar que las "leyes son las relaciones necesarias que derivan de la naturaleza de las cosas", Montesquieu daba por sentado que esta excelente definición de la ley natural se aplicaba tanto a las realidades sociales como a las demás, y su *Espíritu de las leyes* trata precisamente de mostrar cómo las instituciones jurídicas están fundadas en la naturaleza de los hombres y de su medio ambiente". Es Emilio Durkheim quien saluda de este modo la contribución que aporta Montesquieu a la constitución de la ciencia social. En efecto, cuando éste publica en 1848 el *Espíritu de las leyes*, considera que la física ha reducido a unas cuantas leyes sencillas el aparente caos de los fenómenos. Nuestro autor intenta hacer lo mismo en sociología, al partir de la hipótesis según la cual la variedad de las culturas puede reducirse a unos cuantos principios elementales.

Pero rechaza la idea de que las leyes se originen únicamente en la naturaleza humana entendida como esencia del hombre. Montaigne, Pascal y el mismo Descartes habían buscado en vano leyes naturales y se habían resignado a considerar la diversidad de las culturas como un efecto del capricho y de la fantasía. Otros, los teóricos del derecho natural,[18] creían haber descubierto dichas leyes: según ellos, la coherencia de las sociedades era el efecto de un pacto, de un contrato mediante el cual los hombres renunciaban al estado de naturaleza para someterse a las leyes sociales. Contra unos y otros, Montesquieu sostiene que una explicación de las sociedades a partir de las propiedades comunes a todos los hombres resultaría tan vana como una astronomía que quisiera comprender el movimiento de los planetas sin tener en cuenta su posición en el sistema solar y las diversas fuerzas que actúan sobre ellos. Por lo tanto, hay que concebir al hombre como un ser sometido a determinismos análogos a los de la física (clima, leyes, religión, costumbres, maneras), que constituyen la naturaleza de las cosas. De este modo, Montesquieu postula la trascendencia[19] de las leyes sociales: éstas

[18] Hobbes, Locke y Grotius, entre otros (siglo XVII).

[19] Es decir, las leyes sociales, exteriores al individuo y coercitivas, aparecen como ubicadas por encima de él.

existen antes del hombre individual e independientemente de él. Esta hipótesis de un orden prexistente al establecimiento de cualquier sociedad ofrece sólo una analogía superficial con la teoría de la Providencia,[20] ya que funda la ciencia en lugar de disfrazarla: los caminos de Dios son impenetrables, mientras que la razón permite descubrir sus principios.

En consecuencia, el sociólogo tendrá por tarea verificar la conformidad de las leyes positivas (las leyes particulares de cada Estado), con la naturaleza de las cosas y la coherencia interna del sistema que ellas constituyen necesariamente.

[...]

4. EL RECONOCIMIENTO DE LA TRASCENDENCIA DEL HECHO SOCIAL ES LA CONDICIÓN DE SU INTELIGIBILIDAD

De esta suerte, los hechos sociales presentan entre sí una lógica a la que los individuos se pliegan sin conocerla. Durkheim, quien en esto es heredero de la fisiología social de C.H. de Saint-Simon,[21] nos muestra con toda claridad que la sociedad es algo totalmente diferente a la suma de individuos que la componen. La antropología —necesariamente distinta de la psicología, que estudia los comportamientos individuales— tiene como objeto un conjunto de hechos caracterizados por su trascendencia en relación con los individuos. En efecto, éstos obedecen sin tener (siempre) conciencia de ello, a un sistema lógico de reglas y de normas exteriores, con un carácter coercitivo, y sobre el cual, salvo excepción, no pueden intervenir. Se notará que esta definición del hecho social implica una visión conservadora y fatalista de la sociedad.

[...]

5. EL DETERMINISMO SOCIAL NO EXCLUYE LA LIBERTAD

Sin embargo, el determinismo social, cuyo reconocimiento es una condición necesaria para la existencia de la sociología, no excluye la libertad. Los autores revisados anteriormente han puesto el énfasis, con razón, en el aspecto de que los

[20] Teoría según la cual el orden social y los acontecimientos históricos, cuyo sentido permanece oculto al hombre, serían el efecto de la voluntad divina.

[21] Saint-Simon (1760-1825), a quien no debe confundirse con el memorialista del mismo nombre, fue el primero en considerar a la sociedad como un organismo viviente. Ver, Malinowski, pp. 71-72.

hombres obedecen a reglas que ellos no han hecho. Se trata de un descubrimiento capital, pero contentarnos sólo con esto implicaría ignorar que las sociedades evolucionan. El examen de los hechos, por lo menos respecto de nuestras sociedades, desmiente esta conclusión. Debe admitirse, por lo tanto, cierta capacidad de control de los hombres sobre su destino. Este papel activo de los hombres en la historia, que Montaigne, Montesquieu, Durkheim y Mauss desconocieron debido a su conservadurismo político, fue puesto en evidencia por Marx. Éste considera que los diferentes estadios del desarrollo de las fuerzas productivas (la capacidad humana, material y técnica para producir bienes e intercambiarlos), son las causas determinantes de la evolución de las formas sociales. Así, por ejemplo, la producción industrial pudo desarrollarse en el siglo XIX sólo después de haber quebrado las últimas instituciones feudales, particularmente al sustituir la corporación por el régimen salarial. Esta idea supone otras dos: 1) el progreso de la civilización: contrariamente a lo que suele atribuirse a Marx, el modo de producción capitalista no constituye en sí mismo un mal, sino más bien un progreso en relación con el modo de producción feudal; 2) la acción de los hombres sobre la sociedad no es la de los individuos insertos en relaciones determinadas, sino la de los grupos; además, no es necesariamente consciente.

BIBLIOGRAFÍA

LÉVY-STRAUSS, C., *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton, París, 1964.
——, *Race et histoire*, Médiations, París, 1968.
MALINOWSKY, B., *Une théorie scientifique de la culture,* Points, París, 1970.
MALSON, L., *Les enfants sauvages, mythe et realité,* 10/18, Libros de Bolsillo, París, 1964.
MAUSS, M., *Sociologie et anthropologie,* PUF, París, 1968.
MORIN, Edgar, *et alii*, *L'unité de l'homme*, Éditions du Seuil, París, 1974.
SAPIR, E., *Anthropologie*, Points, París, 1971.

EL CONCEPTO DE CULTURA EN LA TRADICIÓN ANTROPOLÓGICA*

El término "cultura" tiene una larga historia que se remonta a la latinidad clásica, abarca las distintas lenguas romances y se amplía desde mediados del siglo XVIII al área lingüística germana. También el concepto de cultura, expresado con la palabra correspondiente o bien en términos equivalentes, tiene una historia que constituye un aspecto significativo, nada secundario, del desarrollo intelectual europeo. Desde el ideal griego de *paideia* hasta la *cultura animi* ciceroniana, desde la *humanitas* del siglo XV hasta la reconsideración, en los siglos XVII y XVIII, del término "cultura" (de Bacon a Pufendorf, de Leibniz a Kant) con el propósito de designar el proceso de formación de la personalidad humana y su capacidad de progreso, el desarrollo de este concepto ofrece una perspectiva importante para la comprensión de los ideales de vida de varias épocas de la historia europea, de la transformación de dichos ideales de un periodo a otro y, sobre todo, de sus parámetros sociológicos. El concepto científico de cultura, es decir, el concepto elaborado por la ciencia antropológica con la intención de reconocer el valor de las formas de organización social y de las costumbres de todos los pueblos, incluso de aquéllos tradicionalmente denominados "primitivos", tiene, en cambio, una historia mucho más breve, de sólo un siglo de antigüedad: historia coincidente en gran medida con la de la antropología, la cual se apoyó en el concepto de cultura para definir su propio objeto específico y reivindicar su propia autonomía.

No es casual que la primera formulación del concepto científico de cultura se remonte al periodo en el cual la antropología se constituye sobre la base del interés hacia los pueblos primitivos, tratando de organizar conceptualmente el amplísimo material etnográfico acumulado en el transcurso de los siglos y a cuya recopilación habían dado nuevo impulso los estudios alemanes e ingleses de la primera mitad del siglo XIX. Más aún, incluso es posible —como sucede raramente— establecer la fecha de nacimiento de tal concepto: 1871, año de publicación de *Primitive Culture* de Edward Burnett Tylor. El decenio precedente había sido rico en eventos decisivos para conformar el surgimiento de la antropología a partir de la etnología. En 1859 había aparecido *El origen de las especies*; pero aun antes de que la teoría darwiniana ejerciera una influencia directa sobre las ciencias sociales, autores de distintas corrientes, pero predominantemente de formación

*Pietro Rossi. Tomado de *Il concetto di cultura. I fondamenti teorici della scienza antropologica*, Giulio Einaudi Editore, Turín, 1970, pp. VI-XXV. Traducción de Gilberto Giménez.

histórico-jurídica, habían llegado por diferentes caminos al descubrimiento de las estructuras características de la sociedad "antigua" o primitiva a través del estudio de las formas del derecho. En 1861 J.J. Bachofen formulaba en *Das Mutterrecht* la hipótesis de un matriarcado originario del cual se habría derivado posteriormente la organización patriarcal; en el mismo año H.J. Sumner Maine iniciaba en su primera obra, *Ancient Law*, el análisis de las instituciones primitivas; en 1864 N.D. Fustel de Coulanges afrontaba en *La Cité Antique* el estudio del derecho grecorromano en sus relaciones con la organización familiar antigua; al año siguiente J.F. McLennan publicaba *Primitive Marriage*; también en 1865 aparecía *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization* del mismo Tylor. Y esta serie estaba destinada a prolongarse en los años setenta con la publicación, además de *Primitive Culture*, de las mayores obras de L.H. Morgan, de *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1870), a la fundamental *Ancient Society* (1877); y en los años ochenta con la de varias obras de Sumner Maine y del primer tomo de J.G. Frazer, *Totemism* (1877).

Mientras tanto, Herbert Spencer iniciaba en 1876 la publicación —destinada a concluirse veinte años después— de *Principles of Sociology*, en la cual se proponía delinear, en una perspectiva evolucionista, el desarrollo de las relaciones domésticas y de los distintos tipos de institución: las instituciones ceremoniales, políticas, eclesiásticas, profesionales e incluso industriales. De este modo, se planteaban las premisas metodológicas y se elaboraban los esquemas principales de interpretación sobre los cuales se fundaría la nueva ciencia antropológica.

Tylor tiene en común con la mayor parte de estos autores la adopción de un punto de vista histórico-evolutivo que lo conduce a localizar en la organización social primitiva la fase originaria del desarrollo de la humanidad, fase presentada con caracteres uniformes o análogos entre todos los pueblos. Este enfoque, ya presente en *Researches*, hace resaltar en *Primitive Culture* el reconocimiento de la existencia de una "cultura primitiva" en sí homogénea y estructuralmente distinta a la de los pueblos civilizados: todos los pueblos han recorrido esta fase de desarrollo histórico-cultural, y mientras algunos, precisamente los pueblos civilizados, la han superado, otros han permanecido en ella. Al formular tal esquema, Tylor recurre explícitamente a la concepción iluminista del proceso histórico como paso desde un estado salvaje originario a la barbarie y, por ende, de la barbarie a la civilización: el estado salvaje es la condición primitiva de existencia de todos los pueblos, a partir de la cual se inició el desarrollo de la humanidad. Pero, mientras para la cultura iluminista el estado salvaje se configuraba como un estado fundamentalmente asocial, como la

condición límite de existencia del individuo aislado, Tylor le atribuye a ese estado una forma peculiar de organización, que es la organización de la sociedad primitiva puesta de manifiesto por las grandes obras antropológicas del decenio precedente a la publicación de *Primitive Culture*.

Pero hay más: mientras que el iluminismo reservaba sólo a los pueblos civilizados la capacidad de producción cultural, Tylor reconoce que existe una cultura primitiva, así como existe una cultura avanzada en el ámbito del desarrollo civil. Es verdad que todas sus manifestaciones se sitúan en una dimensión extrahistórica o prehistórica y, por tanto, se sustraen a un análisis propiamente histórico, pero eso no quiere decir que no sea posible hacerlas objeto de investigación científica. Y en efecto, el esfuerzo metodológico de Tylor se orienta sobre todo a elaborar los procedimientos mediante los cuales se puede llegar a determinar las características de la cultura primitiva: por una parte, el estudio comparativo de las costumbres de los pueblos aún en estado salvaje, como las tribus indígenas africanas, americanas y australianas, por otra, las supervivencias de una fase cultural anterior que se pueden detectar en las costumbres de pueblos civilizados. Si la condición actual de algunos pueblos extraeuropeos refleja la misma fase de desarrollo cultural por la que han pasado los pueblos europeos hace algunos milenios, la observación de los primeros y la reconstrucción del pasado de los segundos permiten, si se llevan a cabo conjuntamente, delimitar la fisonomía de tal estadio evolutivo y remontarse al horizonte mítico y a la concepción animista del hombre primitivo.

El supuesto al que Tylor recurre es, claramente, el de la uniformidad del proceso de desarrollo cultural de todos los pueblos, incluso en la diversidad de "tiempos" que cada pueblo emplea en recorrer las fases sucesivas de tal desarrollo: de aquí deriva la posibilidad de establecer una relación de correspondencia entre los distintos momentos evolutivos de pueblos diferentes y, en particular, entre las condiciones actuales de los pueblos que todavía permanecen en el estadio primitivo, y un periodo ya remoto del desarrollo de los pueblos civilizados. Se trata, en otros términos, del supuesto de una "evolución unilineal" retomado por Morgan y por Spencer, y contra el cual se dirigirá la crítica de la antropología postpositivista. Eso ha hecho posible la extensión del arco histórico del desarrollo cultural, y el reconocimiento —ajeno, como se ha visto, a la concepción iluminista de la historia— de la existencia de una cultura primitiva. El desarrollo cultural ya no coincide con el progreso de las ciencias y las artes, con el desarrollo intelectual y estético de los pueblos civilizados: antes de llegar a este estadio, la humanidad se ha procurado una organización social primitiva, ha

personificado los fenómenos en entidades míticas, ha concebido el universo como la morada de espíritus invisibles y, sin embargo, activos. Pero tal extensión del arco histórico del desarrollo cultural va acompañada por, y en cierto modo encuentra su base, en una transformación del ámbito objetivo de la cultura. Justamente para que el concepto de cultura pudiera aplicarse también a la fase primitiva de la evolución humana, era necesario que su ámbito se ampliara para abarcar, junto al saber científico, las creencias religiosas, las manifestaciones artístico-literarias, el derecho y la moral, así como también las costumbres y, en general, todos los modos de comportamiento "adquiridos" en virtud de pertenecer a una sociedad determinada. A este requisito responde precisamente la definición tyloriana de cultura.

Ni la concepción iluminista de la historia ni el evolucionismo le ofrecían a Tylor los instrumentos conceptuales para efectuar el paso del significado "parcial" al significado "total" del concepto de cultura que tal definición implica. Sin embargo, este paso se estaba realizando en el ámbito cultural alemán hacia la mitad del siglo, y había encontrado su manifestación más significativa en el enfoque y, además, en el título mismo de una gran obra historiográfica: *Die Kultur der Renaissance in Italien* de Jacob Burckhardt, publicada en 1860.

En el cuadro trazado por Burckhardt, la "cultura" del Renacimiento se presentaba como una totalidad que abarcaba tanto la creación de una nueva estructura estatal entendida como "obra de arte", como los ideales educativos, los estudios humanísticos, el descubrimiento de la naturaleza y del hombre, y también las formas de vida social y los ideales ético-religiosos: en suma, como el conjunto orgánico de todas las manifestaciones de vida de la época. No existen pruebas de que Tylor conociera el libro de Burckhardt, sin embargo, estaba familiarizado con la producción etnológica alemana y en particular con la obra de Gustav Klemm, autor de *Allgemeine Kultur-Geschichte der Menschheit* (1843) y luego de *Allgemeine Kulturwissenschaft* (1854). La obra de Klemm se situaba en una veta que se remontaba a Herder. Alimentada por la concepción organicista-romántica del *Volksgeist*, y no carente de injertos racistas, daría mucha importancia al reconocimiento de la individualidad del patrimonio cultural de cada pueblo, un filón que desemboca en la morfología histórica de Spengler. Ahora bien, Tylor pudo haber extraído precisamente de ahí la indicación de un concepto de cultura más amplio, capaz de abarcar también los modos de vestir y de adornarse, las formas de proveerse de alimentos y medios de transporte, los objetos de culto, esto es, tanto las "costumbres" como los "artefactos", fuera del concepto tradicional. De este modo, remitiéndose a Klemm, Tylor hacía por primera vez una formulación

explícita del significado "total" del concepto de cultura y, al mismo tiempo, lo asumía como concepto clave para la interpretación del proceso histórico de la humanidad.

La definición tyloriana ha constituido, por más de medio siglo, el punto de referencia de toda formulación ulterior del concepto científico de cultura, así como de los intentos de elaborar una teoría de la cultura realizados por los antropólogos anglosajones. Mientras que en los años que precedieron y sucedieron inmediatamente a la Primera Guerra Mundial el pensamiento alemán se ocupaba, imitando a Alfred Weber, de contraponer la actividad creadora de la *Kultur* al carácter puramente mecánico de la *Zivilisation* técnico-científica —de acuerdo con un esquema afinado en la antítesis entre "comunidad" y "sociedad" enunciada en 1887 por Ferdinand Tönnies—, la nueva ciencia antropológica se desarrollaba en el ámbito inglés, sobre todo en los Estados Unidos, encontrando su propia base en el concepto de cultura. De la definición tyloriana retomaba, en primer lugar, su significado "total", o sea, la consideración de la cultura como un conjunto incluyente de todas las manifestaciones del hombre en cuanto miembro de un grupo social, tanto sus modos de comportamiento como los productos de su actividad.

Las definiciones que se pueden encontrar desde los escritos de Franz Boas o de Clark Wissler, Robert Lowie o Alfred L. Kroeber, hasta el ensayo de Bronislaw Malinowski publicado en 1931 en la *Encyclopaedia of the Social Sciences*, tienen todas un predominante carácter descriptivo, igual la de Tylor; dichas definiciones tratan de "enumerar" los diversos contenidos que constituyen el ámbito objetivo de la cultura. Pero de esta manera surgen con mayor precisión los distintos componentes de la cultura: por una parte los "hábitos" sociales, el conjunto de reacciones y actividades que caracterizan el comportamiento de los individuos integrantes de una cierta comunidad; por otra, los productos de esta actividad, como lo expresa Boas, el conjunto de las "costumbres" y el conjunto de los "artefactos", es decir, la cultura material según la distinción de Malinowski. Y otro elemento, todavía no claramente diferenciado de las costumbres, aparece sobre el telón de fondo en estas definiciones: el sistema de valores, esto es, el conjunto de creencias y reglas de comportamiento de las que participan los miembros del grupo social.

Pero la recurrencia a Tylor se manifiesta también en la explícita afirmación del carácter adquirido de la cultura. Sobre todo Boas y la escuela boasiana insisten en la diferencia entre herencia biológica y herencia social, y en la imposibilidad de reducir la segunda a la primera: la cultura no se transmite mediante los me-

canismos reproductivos de la especie humana sino se adquiere mediante el proceso de aprendizaje. Por eso la cultura es algo específicamente humano y ajeno a cualquier otra especie: si bien es cierto que entre muchos animales se puede encontrar alguna forma de organización social y, por tanto, algo similar a los "hábitos" sociales, la cultura sigue siendo propiedad exclusiva del hombre. Entre el patrimonio biológico (y psicológico) y el patrimonio cultural existe, sí, una relación de condicionamiento, pero no de reductibilidad. Boas rechaza toda posible explicación determinista de la cultura precisamente porque la considera irreductible a condiciones extraculturales.

La cultura no está determinada por el ambiente geográfico, tanto así, que formas de cultura diferentes pueden surgir en ambientes similares, y formas de cultura análogas se presentan en los ambientes más diversos; la cultura no está determinada por las características biológicas de los pueblos, puesto que entre diferencias raciales y culturales no existe correspondencia alguna; en fin, la cultura ni siquiera está determinada económicamente, puesto que la misma estructura económica depende, a su vez, de condiciones culturales. Lowie insiste más claramente en la autonomía de la explicación sobre los fenómenos culturales: los determinantes de la cultura pueden ser internos o externos, es decir, residen en el curso precedente de una cultura dada o en sus relaciones con otras culturas, pero de cualquier modo revisten un carácter cultural. Las condiciones biológicas o geográficas son precisamente condiciones, pero no "determinantes" de los procesos de las culturas.

Por otra parte, justamente porque la cultura es adquirida y no transmitida biológicamente, no puede ser explicada en términos psicológicos: la psicología —no debe olvidarse que Lowie escribe en 1917— prescinde del estudio de lo que en el hombre es adquirido, y trata solamente de las características individuales, no de las sociales. Sin embargo, es Kroeber, quien en el mismo año trata de elaborar una teoría de la cultura capaz de justificar de manera radical su irreductibilidad a las condiciones extraculturales. En el ensayo *The Superorganic* se remite a la distinción spenceriana entre evolución inorgánica, evolución orgánica y evolución superorgánica, localizando en esta última la sede propia de la cultura.

En consecuencia, la cultura no sólo no puede ser reconducida a una base biológica o psicológica, sino que no puede ni siquiera ser rencauzada a la dimensión social: la característica peculiar del hombre no es la vida en sociedad, sino la cultura transmitida por medio del lenguaje. Sucesivamente, en las dos ediciones de *Anthropology* publicadas a distancia de un cuarto de siglo (la primera en 1923 y la segunda en 1948), Kroeber procederá a delinear una concepción de la realidad

como emergencia de niveles de organización de complejidad creciente, de los cuales la cultura es el más elevado que se haya producido hasta ahora. El surgimiento de la cultura presupone, pues, la evolución orgánica, el individuo, la organización social, pero en su esencia la cultura no es sólo superorgánica sino incluso superindividual y en cierto modo supersocial.

También Malinowski identifica la cultura con la "herencia social": cultura es lo que se transmite socialmente, es decir, lo que es objeto de adquisición. Sin embargo, las conclusiones que desprende de esta equivalencia se ubican en gran medida en las antípodas de la exasperada reivindicación de la autonomía de la ciencia antropológica, propia de la escuela boasiana. En primer lugar, entre cultura y sociedad hay una perfecta correspondencia: la organización social entra en la cultura, de la misma manera en que ésta constituye el patrimonio del grupo. Bajo el manto de la tradición británica de una antropología "social" antes que "cultural", Malinowski considera a las instituciones como las unidades elementales formadoras de la cultura. Pero, sobre todo, tiende a reconducir la cultura hacia una base biológica y, al mismo tiempo, subraya su nexo con el ambiente natural. Toda institución se relaciona con alguna necesidad fundamental, propia de la constitución biopsicológica del hombre, y representa un intento de respuesta a ella: de la diversidad de las respuestas culturales a las mismas necesidades primarias surgen nuevas necesidades que pueden ser llamadas "imperativos derivados".

En su conjunto, pues, la cultura es un esfuerzo por satisfacer las necesidades inherentes a la naturaleza humana y constituye un ambiente "secundario" creado por el hombre para extender su poder de acción y el control sobre el ambiente natural. Con base en este enfoque, Malinowski llegará a elaborar en los años 1939-1942 una teoría científica de la cultura fundada en la clasificación sistemática de las necesidades primarias y de las respuestas directas a éstas, así como de las necesidades derivadas (instrumentales e integrativas) y de las respuestas a estas últimas.

Sin embargo, Boas y la escuela boasiana descuidan e incluso rechazan el punto de vista histórico-evolutivo adoptado por Tylor. La polémica en lo concerniente al supuesto de una "evolución unilineal" constituye un motivo recurrente en la antropología de los primeros decenios de este siglo; y si su blanco es sobre todo Morgan (objeto de críticas explícitas por parte de Kroeber y posteriormente de Lowie), sin embargo involucra también la interpretación tyloriana de la cultura primitiva. En particular, lo que se niega es la posibilidad de englobar todas las culturas en un esquema universalmente válido de desarrollo cultural y de determinar las fases de modo idéntico para cada cultura. Heredero de la exigencia de

un análisis individualizante reclamada por el historicismo alemán de fin de siglo, Boas afirma la necesidad de estudiar las culturas en su particular contexto histórico, evitando paralelismos ficticios y carentes de fundamento: si a la antropología le es dado enunciar generalizaciones, en todo caso de alcance bastante limitado, ésta debe llegar a las mismas a través del estudio de cada una de las culturas y de su sucesiva comparación. Esto no significa, por supuesto, que la cultura carezca de un desarrollo propio en el curso de la historia, pero éste no puede ser encerrado en una fórmula aplicable a los procesos individuales de todas las culturas. Y si entre culturas distintas se pueden encontrar analogías, éstas no deben imputarse ya a la identidad de un hipotético proceso evolutivo sino más bien a sus posibles contactos. De ahí la importancia atribuida por Boas a la difusión, así como a la consideración de la transmisión cultural como "determinante externo" de la cultura, por parte de Lowie. Ciertamente ni Boas ni Lowie son "difusionistas" en el sentido, por ejemplo, de Clark Wissler o de W.H.R. Rivers, y mucho menos de Fritz Graebner, pero el reconocimiento del fenómeno les ofrece una base empírica de explicación sobre las analogías entre culturas diversas y les permite poner, a la par de la transformación interna de una cultura, la mutación inducida desde el exterior.

No es menos profundo el alejamiento del enfoque evolucionista en la obra de Malinowski. El mismo problema, determinar una línea de desarrollo de la cultura le parece, en efecto, sin sentido, en cuanto que toda cultura constituye un sistema cerrado, un conjunto de elementos ligados entre sí por relaciones funcionales. Por eso cada institución debe estudiarse en su función específica, es decir, en su correspondencia con ciertas necesidades primarias o derivadas, y en sus relaciones funcionales con otras instituciones. Desde este punto de vista, el concepto de sobrevivencia, del que Tylor se había valido como instrumento metodológico para reconstruir los momentos anteriores del proceso de la cultura, resulta inaceptable: en efecto, ese concepto presupone que un elemento cultural puede conservarse aun después de haber perdido su función, mientras que en realidad cualquier elemento debe estar de algún modo integrado en el sistema de la cultura, sin lo cual estaría destinado a desaparecer a corto plazo.

Aun en su profunda divergencia —y bajo ciertos aspectos irreconciliable— el enfoque de la escuela boasiana y el de Malinowski coinciden en reconocer la pluralidad de las culturas y, por lo tanto, su irreductibilidad a un esquema unitario de desarrollo. Para Boas toda cultura debe ser indagada y descrita según los rasgos característicos que constituyen su individualidad; para Malinowski las culturas son sistemas funcionales a los cuales hay que estudiar en su estructuración

interna. Desde este punto de vista se puede medir el avance de la ciencia antropológica respecto de Tylor en los primeros decenios de ese siglo. Tylor hablaba siempre de "cultura" en singular: a sus ojos la cultura primitiva se presentaba con caracteres uniformes en todos los pueblos y no era susceptible de variaciones.

A cincuenta años de distancia, el concepto de cultura se ha transformado definitivamente en un concepto colectivo que designa una pluralidad de culturas distintas y al mismo tiempo independientes (aun cuando no carentes, al menos para la escuela boasiana, de posibles relaciones). Cada cultura, en su singularidad, se convirtió en objeto de investigación antropológica, o también la relación entre una cultura y otra; lo que existe, de hecho, son las culturas en su individualidad empíricamente observable. De ahora en adelante, cualquier teoría de la cultura ya no podrá prescindir de la consideración sobre la "herencia social" diversificada, cuyos portadores son los grupos y de la cual deriva la existencia de culturas recíprocamente diferentes.

A partir de los años treinta, el análisis del concepto de cultura se convierte en uno de los temas centrales de discusión de las ciencias antropológicas en los Estados Unidos. Si bien hasta el decenio precedente la contribución de Boas y de la escuela boasiana todavía se presentaba aislada —si se quiere encontrar otros intentos de definición es necesario buscarlos en obras sociológicas, por ejemplo, en la *Introduction to the Sciences of Sociology* de Robert E. Park y Ernest W. Burgess (1921), o bien en los escritos menores del mismo Park—, después de 1930 la formulación del concepto de cultura se convierte en un lugar de encuentro y, a veces, también de desencuentro entre las principales tendencias de la antropología americana.

Después de 1930 no sólo se multiplican los ensayos dedicados de modo específico al concepto de cultura sino que a éste se le asigna un lugar central en todo manual de antropología. La publicación en 1934 de *Patterns of Culture* de Ruth Benedict, alumna de Boas que se remitía explícitamente a Dilthey (y de manera menos declarada a Spengler), contribuye a su popularización. El esfuerzo metodológico de la escuela boasiana confluye con el de estudiosos de distinta procedencia, originando un debate que se prolongará, si bien con sucesivos relanzamientos, por casi veinte años. Sin embargo, este debate se limita al ámbito americano: en efecto, en Gran Bretaña la tradición de la antropología "social" atribuye al concepto de cultura una importancia menos prominente (si se prescinde de Malinowski) y la discusión antropológica encuentra su centro de referencia más bien en la teoría funcionalista y en la polémica concerniente al difusionismo.

La escuela boasiana se había reafirmado sobre todo en Columbia y en California: Boas había iniciado su enseñanza en Columbia en 1899, y la continuó hasta 1936, mientras que Kroeber lo hacía en Berkeley en los primeros años del siglo, y Lowie lo siguió allí en 1917. Yale, en cambio, había permanecido ajena a la influencia de la escuela boasiana. Sin embargo, surgió precisamente del ambiente de Yale una contribución relevante a la formulación del concepto de cultura. William Graham Sumner, autor de *Folkways* (1906), y primer teórico del moderno relativismo cultural, había enseñado en Yale hasta su muerte en 1910. Su obra fue continuada por Albert Keller, quien en 1927-28 publicó —sobre la base de los materiales dejados por Sumner— una obra sistemática en cuatro tomos con el título *The Science of Society*. En Yale se había formado, bajo la guía de Keller, George Peter Murdock, el futuro autor de *Social Structure* (1949), quien en un ensayo de 1932 trataba de reducir el concepto de cultura a la noción sumneriana de *folkways*. Murdock acoge las tesis fundamentales elaboradas por la escuela boasiana, sobre todo por Kroeber, acerca del concepto de cultura: su irreductibilidad a cualquier explicación de tipo biológico o psicológico, su carácter superorgánico y al mismo tiempo supraindividual. Más aún, él asume el concepto así definido como concepto clave no sólo de la antropología sino incluso de la sociología, afirmando la identidad sustancial de ambas disciplinas.

Si el comportamiento cultural es determinado socialmente, antes que biológicamente, si la naturaleza humana no establece de modo unívoco las respuestas del hombre a sus propias necesidades, si la cultura no está constituida por hábitos individuales sino por "hábitos de grupo", entonces es necesario definir, en primer lugar, la estructura y el proceso de formación de estos últimos. Sirve para este propósito precisamente la noción de *folkways*, con la que Sumner había definido los modos de comportamiento mediante los cuales los miembros de un grupo social satisfacen determinadas necesidades que, en virtud de su sanción por parte del grupo, tienden a volverse imperativos transformándose así en *mores*.

Sobre esta base, Keller había identificado el aspecto fundamental de la cultura en su función adaptativa, considerando el desarrollo cultural como un proceso de adaptación de los distintos grupos a los requerimientos de la naturaleza humana, tal como se configuran en relación con un ambiente específico. La matriz de este enfoque era evidentemente darwiniana: también el hombre, al igual que las otras especies animales, debe adaptarse al ambiente natural, y entre las diversas respuestas a las que este proceso da lugar se produce una selección que conduce, en cada cultura, a aceptar ciertos modos de comportamiento y a rechazar otros.

El recurso a la teoría darwiniana se convertía, por lo tanto, en la premisa del relativismo cultural. Si las respuestas sobre cuya base se construyen los *folkways* no son soluciones unívocamente determinadas de un problema determinado sino constituyen el resultado de la selección entre posibilidades alternativas de reacción y, por lo tanto, varían de un grupo a otro, y más aún, en el curso mismo del desarrollo de un grupo, la adaptación se presenta como un proceso sociocultural susceptible de una multiplicidad de resultados diferentes. De este modo, la herencia sumneriana entraba en relación con la afirmación del carácter superorgánico y superindividual de la cultura, contribuyendo a mostrar las implicaciones relativistas de este concepto, implicaciones que serán enunciadas sobre todo en la obra de Melville J. Herskovits.

Junto a la función adaptativa pasa a primer plano en la discusión de los años treinta otra dimensión de la cultura: la normativa. El acento se desplaza de los "hábitos" a las reglas que establecen las respuestas de los miembros de un grupo social, de las "costumbres" a los modelos de comportamiento. Si todavía en 1929 Ruth Benedict definía la cultura como "la totalidad que incluye todos los hábitos adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad", ahora ésta se define a partir de los modelos de comportamiento aceptados por el grupo como válidos, que el grupo propone e impone a sus propios miembros. En otras palabras, aun manteniendo el significado "total" al que había llegado con Tylor, el concepto de cultura se reduce a designar el conjunto de los modos de vida a los que el grupo atribuye "un valor". Se trata de un giro que refleja una nueva orientación del pensamiento americano y la importancia siempre mayor que adquiere el problema del *status* social, de los valores, un giro al cual contribuyen, por distintos caminos, filósofos como John Dewey y George Herbert Mead, sociólogos como Talcott Parsons, antropólogos como el Kroeber de la segunda edición de *Anthropology* y, sobre todo, Clyde Kluckhohn.

La cultura se interpreta ahora como un conjunto de modelos normativos compartidos por los miembros del grupo, útiles para regular su conducta y acompañados de ciertas sanciones en caso de que tal conducta no se conforme a aquéllos. Sin embargo, para que la cultura pueda desarrollar tal función se requiere que sus modelos constitutivos de comportamiento tengan cierto grado no sólo de compatibilidad sino también de organización: deben tener como fundamento propio un sistema de valores. Y la diversidad de dichos sistemas de valores se convierte de este modo en la base metodológica para reconocer la eventual existencia, en una sociedad dada, de culturas diferentes y a veces en conflicto, o también para reconocer la articulación de una cultura en subculturas con características distintivas propias.

Sin embargo, un sistema de valores no posee una realidad empíricamente observable, tal sistema debe reconstruirse sobre la base del comportamiento concreto, de las reglas que actúan dentro de éste y de las sanciones que garantizan su observancia. Esto significa que un sistema de valores es siempre una abstracción o, más precisamente, un "constructo conceptual". Por eso, definir la cultura en términos de modelos de comportamiento antes que de "hábitos" sociales, y reconducirla a un sistema de valores, significa inevitablemente atribuirle un carácter abstracto.

Esta conciencia metodológica, aún escasa en los años treinta, aparece en cambio muy clara en el decenio siguiente, encontrando expresión significativa en un ensayo dedicado al concepto de cultura en 1945 por Clyde Kluckhohn y William H. Kelley. A partir del reconocimiento de su carácter selectivo y normativo, el ensayo define la cultura como un sistema de "esquemas de vida" que deben servir como "guías" del comportamiento, canalizando las reacciones humanas a partir de modelos sancionados por el grupo. Pero la cultura así entendida "existe" del mismo modo que existe la sociedad: en efecto, la cultura es un constructo conceptual, un concepto para emplearse con fines explicativos o descriptivos.

De este modo, la descripción de las culturas singulares consiste en la identificación de cierto conjunto de comportamientos concretos atribuibles a determinados modelos organizados en forma sistemática, es decir, en la identificación del sistema de valores compartido por los miembros de un grupo social determinado. Por eso la existencia de cada una de las culturas se transforma, de una constatación de hecho, en un problema de verificación de las relaciones recíprocas y del grado de coherencia entre ciertos modelos. Así como el concepto de cultura se había resuelto antes en la afirmación de la pluralidad de las culturas, así, ese mismo concepto conduce ahora a problematizar también la existencia de la cultura individual y a convertirla en el punto de llegada, antes que de partida, de la investigación antropológica.

La discusión sobre el concepto científico de cultura llega prácticamente a su término alrededor de 1950. El volumen que Kroeber y Kluckhohn dedicaron a su análisis en 1952 (*Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*) parece constituir, además de un intento de clasificación sistemática de los diversos tipos de definición del concepto —definiciones descriptivas, históricas, normativas, psicológicas, estructurales, genéticas, etcétera—, el balance de una discusión concluida y ya no susceptible de desarrollos originales. Si nos preguntamos el motivo, podemos atribuirlo en primer lugar al éxito mismo de tal concepto. En los manuales posbélicos de antropología cultural, desde la segunda edición de la

Anthropology de Kroeber y de *Man and His Works* de Herskovits (ambos aparecidos en 1948) hasta los más recientes, el tratamiento del tema parte siempre de la formulación del concepto de cultura y se apoya en éste para determinar, en su conjunto, el campo de investigación de la disciplina. Este acontecimiento va más allá del ámbito americano para extenderse a otros países, de la Gran Bretaña a Francia y a Italia. Incluso A.R. Radcliffe-Brown, posiblemente el representante más puro de la tradición británica de la antropología "social" (y el mayor teórico, junto a Malinowski, del funcionalismo), se vio obligado, en *A Natural Science of Society* (1948), a adoptar una posición respecto del concepto de cultura, por lo menos para criticar la posibilidad de una ciencia de la cultura independiente y separada del análisis sociológico.

En Francia, el concepto de cultura, ajeno al enfoque de la escuela durkheimiana y ausente en la obra de Marcel Mauss y de Lucien Lévy-Bruhl, fue introducido en la posguerra gracias a la mediación de Claude Lévi-Strauss, y ahora es ampliamente aceptado en la bibliografía antropológica. Incluso en nuestro país (Italia), donde había sido simplemente ignorado por muchos decenios —bastaría recordar que la palabra "cultura" de la *Enciclopedia Italiana* ni siquiera lo menciona— comenzó a difundirse a fines de los años cincuenta y actualmente es de uso corriente. Con la sola excepción del ámbito alemán, donde la tradicional antítesis entre *Kultur* y *Zivilisation* fue suplantada por la interpretación "crítica" de la cultura formulada por la Escuela de Frankfurt, el concepto científico de cultura entró de este modo a formar parte definitivamente de la *koiné* de las ciencias sociales.

Pero justamente en el momento de su mayor éxito, el concepto de cultura parece haber agotado su función, y en eso radica, probablemente, el motivo más profundo de que se haya apagado el debate relativo a él, después de su relanzamiento en la inmediata posguerra. Como hemos visto, el origen del concepto científico de cultura está estrechamente ligado al interés por los pueblos primitivos: de Tylor en adelante, dicho concepto ha proporcionado una base metodológica para la determinación del patrimonio cultural de sociedades organizadas de manera distinta a la moderna sociedad europea. Esto respondía a una orientación de fondo de la ciencia antropológica que prescindía del estudio de los pueblos civilizados para concentrar su atención en los pueblos primitivos. La antropología pospositivista se ha mantenido fiel a este programa por muchos decenios, incluso cuando abandonó la interpretación tyloriana de la cultura primitiva como fase originaria del desarrollo histórico-cultural de la humanidad y rechazó el presupuesto de una "evolución unilineal" común a todas las sociedades. Boas y

la escuela boasiana han procedido al estudio sistemático de las culturas indígenas norteamericanas; Malinowski ha dedicado la mayor parte de su investigación de campo a las poblaciones de la Melanesia, siguiendo las huellas de los primeros antropólogos ingleses, de R.H. Codrington a B. Spencer y F.J. Guillen; de W.H.R. Rivers a C.G. Seligman, quienes habían promovido la exploración etnológica del continente oceánico, y sobre esta misma vía se situarán también estudiosos americanos, entre los cuales, en primer lugar, Margaret Mead, Ralph Linton y Melville J. Herskovits, en los años treinta emprenderían el estudio de las culturas africanas, y a ellos se sumaron antropólogos ingleses como E.E. Evans-Pritchard, Meyer Gluckman y el mismo Radcliffe-Brown.

De este modo, la ciencia antropológica se distinguía de las demás ciencias sociales, en primer lugar de la sociología. En efecto, la sociología había surgido con el intento de determinar la estructura propia de la sociedad moderna formada a través de la revolución industrial, la organización capitalista de la producción, el ascenso de la burguesía al poder y la afirmación del Estado burocrático, es decir, con el intento de identificar las características diferenciantes respecto de las sociedades del pasado. La antropología, en cambio, había asumido como objeto propio las otras sociedades, la organización y el patrimonio cultural de los pueblos primitivos. De este modo, su autonomía recíproca parecía garantizada.

Pero desde principios de siglo esta distinción operada sobre una base objetiva, parecía cada vez menos sostenible. Durkheim y la escuela durkheimiana afrontaban con métodos sociológicos el estudio de las sociedades primitivas; la antropología "social" británica, en la que incidía fuertemente la influencia del último Durkheim, rechazaba la distinción afirmando la necesidad de estudiar cualquier forma de organización social con los instrumentos del análisis sociológico; y en los Estados Unidos, Sumner aceptaba también en la sociología el análisis de los modos de vida de las sociedades primitivas, identificando en los *Folkways* el contenido de cualquier tradición sociocultural. Por otra parte, los métodos de descripción "global" de una sociedad elaborados por la ciencia antropológica eran acogidos por la sociología: en el análisis del *Middletown*, publicado en 1929, los esposos Lynd recurrían explícitamente a la obra de Clark Wissler y de W.H.R. Rivers. La discusión sobre el concepto de cultura, desarrollada a partir de los años treinta, puede relacionarse en gran medida con el intento de justificar la autonomía de la ciencia antropológica sobre una base ya no objetiva sino más bien "formal". No es por casualidad que uno de los temas principales de tal debate sea la relación entre cultura y sociedad, consideradas como términos correlativos, aunque siempre irreductibles, con el fin de poder mantener bajo otra apariencia la distinción entre antropología y sociología.

Esta orientación, que se remonta a los escritos de Kroeber sucesivos a la primera edición de *Anthropology* (1923), y después recurrente tanto en Linton como en Herskovits y en muchos otros autores, encontrará su expresión metodológica más madura en la colaboración de Kluckhohn para la colección (publicada en 1951 bajo la dirección de Talcott Parsons y de Edward A. Shils) *Toward a General Theory of Action* y, simultáneamente, en el intento realizado por el mismo Parsons, en *The Social System*, para distinguir analíticamente —en el ámbito de la teoría de la acción— el sistema cultural del sistema social y del sistema de la personalidad. La antropología se presentaba de este modo como una de las tres ciencias sociales "de base", al lado de la sociología y de la psicología social, y precisamente como la que tiene por objeto el sistema de la cultura.

Ahora bien, ¿el concepto de cultura puede cumplir todavía la tarea de justificar la autonomía de la ciencia antropológica? Para responder a esta interrogante es necesario tener presente que la crisis de la antropología en esta segunda posguerra no es sólo una crisis de método. En efecto, a un siglo de su formación, ha visto desaparecer su objetivo originario, es decir, las sociedades primitivas. Bajo el choque de la civilización industrial y de sus técnicas productivas, bajo el empuje del proceso de unificación del mercado económico a escala mundial, la organización social de los pueblos extraeuropeos se aleja cada vez más del modelo de sociedad primitiva detectado por la antropología de la segunda mitad del siglo XIX. Esta transformación viene acompañada por una mutación no menos profunda del sistema tradicional de creencias y de valores, en virtud del intento de responder al "desafío" de la civilización industrial con nuevas síntesis culturales. De este modo, el objeto mismo de la antropología ha ido cambiando de modo radical: ya no es el patrimonio cristalizado de sociedades estáticas, cerradas a la influencia externa sino más bien el proceso de transformación de estas sociedades en su esfuerzo por "modernizarse", sin romper por esto con su tradición.

Pero un proceso de este tipo puede ser comprendido adecuadamente sólo mediante el recurso a los métodos del análisis sociológico, estableciendo una correlación entre las mutaciones del patrimonio cultural y de la estructura social. Por otra parte, el estudio del proceso de transformación de las sociedades industriales avanzadas requiere la consideración de sus componentes culturales, del estudio de las diferencias y desniveles internos de la cultura, de la determinación de eventuales subculturas o de culturas alternativas respecto de la cultura dominante. También bajo este aspecto, la distinción entre antropología y sociología resulta cada vez más problemática. Y tal crisis involucra también a la función desempeñada por

el concepto de cultura, la de parteaguas entre dos campos de investigación diferentes o entre dos enfoques metodológicos diversos.

Con esto no se pretende afirmar que el concepto científico de cultura haya perdido hoy su importancia, sólo se pretende explicar por qué la discusión en torno a dicho concepto ha concluido. Su enseñanza no se ha perdido, ya que tal concepto se ha convertido en parte integrante de nuestra prospectiva histórica, así como de nuestro modo de considerar la historia y, sobre todo, la época en que vivimos.

Actualmente el concepto de cultura ha desbordado los límites disciplinarios de la antropología y de las mismas ciencias sociales para asumir, quizá, una importancia "filosófica" más que científica. En efecto, dicho concepto ha constituido el instrumento con el cual el mundo europeo se liberó del etnocentrismo y llegó a reconocer —siguiendo el camino abierto por el Iluminismo— la existencia de otros ámbitos culturales respecto de los cuales sería ilegítima, además de ilusoria, toda presunción de superioridad. La contraposición entre la "civilización" de la tradición helénico-cristiana y la "barbarie" de los pueblos extraeuropeos que todavía figuraba, por ejemplo, en la introducción de Werner Jaeger a *Paideia* (1933), se nos presenta hoy como el recuerdo de un pasado mucho más lejano de lo que dice la simple distancia cronológica.

Y este cambio de horizonte debe ser atribuido precisamente al concepto de cultura, al extenso y fatigoso trabajo de elaboración realizado en el curso de casi un siglo por la ciencia antropológica, en virtud del cual ha podido transformarse en el fundamento de una perspectiva histórica "universal".

[...]

El concepto de cultura entre modernidad y posmodernidad*

1. *El eslabón más débil*

La cultura se ha convertido en una palabra de gran consumo. Disociada de toda jerga especializada, pero sin olvidar sus orígenes cultos, se emplea cada vez más para ennoblecer o dar énfasis, reciclando su significado, a términos que parecen haber perdido parte de su eficacia comunicativa. Así, suelen ser hoy de uso corriente expresiones como cultura de la droga, cultura gubernamental o cultura de la violencia —para citar sólo las más comunes entre nosotros— en las que el término cultura mantiene de manera muy difuminada su connotación antropológica propia, al menos lo suficiente para crear un halo de alusividad que proyecte tales términos más allá de su significado literal, al denotar un contexto semántico más amplio que compensa su pérdida de eficacia comunicativa reforzando su carga simbólica.

Pero el prestigio adquirido fuera de sus propios límites disciplinarios contrasta singularmente con la posición cada vez más excéntrica que ocupa dentro de los estudios antropológicos, donde la cultura se ha convertido en una categoría marginal o, por lo menos, en una categoría en declinación destinada tal vez a una rápida desaparición. Incluso sin llegar a un rechazo radical como el expresado por Gellner, para quien la cultura constituye "una especie de protoconcepto"[1] del que los antropólogos podrían prescindir muy bien, hoy son ya pocos quienes de una manera u otra no manifiestan cierto embarazo al defenderla, o no sientan cierto pudor al hablar de ella. Esta situación no debe sorprendernos, ya que la divulgación de una categoría constituye frecuentemente una operación riesgosa que conduce a perder en rigor lo que se gana en popularidad, y en cuanto tal puede ocasionar comprensibles sentimientos de fastidio que frecuentemente conducen a un alejamiento de los adictos al trabajo riguroso. Pero no creo que esto baste para explicar esta concertada toma de distancia, aunque pudo haber contribuido a provocarla.

Tampoco creo que tengan razón quienes dicen que no hay nada nuevo en el hecho mencionado, al sostener que "el concepto de cultura ha entrado en crisis desde el momento en que ha comenzado a tomar forma".[2] Si bien se puede estar de

*Carla Pasquinelli, artículo tomado de la revista *Etnoantropologia*, año I, núm. 1, Rosemberg & Sellier, Turín, 1993, pp. 34-53.

[1] Ernest Gellner, *Relativism and the Social Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, p. 178.

[2] Christopher Herbert, *Culture and Anomie. Ethnographic Imagination in the Nineteenth Century*, Chicago University Press, Chicago y Londres, 1991, p. 17.

acuerdo con esta observación, no me parece que nos ayude mucho a comprender una crisis como la actual, manifestada con una radicalidad desconocida en el pasado. Más aún, mirar sólo al pasado puede desviarnos del camino, ya que además de obstaculizar la comprensión de los indudables elementos de novedad que hoy se encuentran activos, nos hace correr el riesgo de reducir tal crisis a un hecho endógeno, esto es, a una explosión tardía de sus aporías originarias.

En efecto, me parece que el elemento nuevo y más relevante radica precisamente en el hecho de no encontrarnos frente a una crisis interna del concepto de cultura sino frente a algo que viene de afuera. Se trata de una crisis importada, configurada como un aspecto secundario y derivado de la crisis epistemológica más amplia que aqueja desde hace tiempo a la disciplina, a raíz del violento impacto de la crítica posmoderna sobre los paradigmas antropológicos, crítica que parece haber encontrado precisamente en el concepto de cultura el eslabón más débil sobre el cual hoy se vuelcan sus efectos más devastadores. En otras palabras, me parece que si el concepto de cultura corre el riesgo de desaparecer bajo el fuego cruzado de paradigmas antagonistas que disputan entre sí diversos criterios de verdad, es porque dicho concepto representa el máximo punto de fricción.

2. *Pensar todas las formas de alteridad*

Por consiguiente, si el concepto de cultura se encuentra hoy en la incómoda posición que lo coloca en el centro del enfrentamiento entre modernidad y posmodernidad, es porque finca sus raíces precisamente en la modernidad. Más aún, el concepto de cultura es un producto típico de la modernidad, del mismo modo que la antropología.

Al igual que las demás ciencias sociales, también la antropología cultural tiene sus orígenes en el desarrollo del pensamiento científico que ha marcado a la modernidad. Pero comparada con las otras disciplinas, la antropología mantiene una relación muy especial con la modernidad, ya que, aun siendo hija de la misma, también constituye uno de sus fundamentos.

"Las teorías de la modernidad —afirma Remotti— presentan casi invariablemente la característica de explicar no sólo la peculiaridad de lo que es moderno, sino también el proceso a través del cual 'nosotros, los modernos' hemos llegado a diferenciarnos de aquellos que se quedaron estancados en las tradiciones".[3] Preci-

[3] Francesco Remotti, *Noi primitivi. Lo specchio della antropologia*, Bollati Boringhieri, Turín, 1990, p. 234.

samente porque se ocupa de "aquellos que se quedaron estancados en las tradiciones", la antropología desempeña un papel de primer orden en la tarea de delinear tal proceso y de reconstruir, gracias a su propio saber, las múltiples ascendencias genealógicas de las cuales lo moderno ha venido diferenciándose. Pero al hacer esto no se limita a señalar a los antecesores sino que hace algo mejor: permite a la modernidad representarse a sí misma. En efecto, lo moderno es un concepto que no se define por sí solo sino presupone un término de referencia respecto del cual se define por negación. Es decir, remite a lo que no es moderno y, en cuanto tal, tiene que ser negado. En otras palabras, lo moderno requiere de un punto de contraste en perspectiva respecto del cuál diferenciarse y así alcanzar la propia identificación.

La antropología proporciona dicho punto de referencia, poniendo en escena a sociedades que en términos muy amplios podríamos definir como premodernas. No importa que después lo moderno proceda de modo inverso, y en lugar de definirse a sí mismo respecto de "aquellos que se quedaron estancados en las tradiciones", como hubiera sido lógico esperar, termine definiendo a estos últimos por referencia a sí mismo. Es decir, "reclasifica las épocas y las civilizaciones alejadas en el tiempo y en el espacio ordenándolas y denominándolas a partir de la propia centralidad, por ejemplo, los primitivos, el medievo, el subdesarrollo, etcétera".[4]

Si bien es cierto que operando de este modo reconfirma la propia centralidad, de manera que los otros se subordinen a la misma refuncionalizándose, no debe olvidarse que lo moderno no puede prescindir de esos otros, ya que depende de ellos en cuanto a sus formas de autorrepresentación, aun cuando —y en esto radica su ideología— se permita establecer con los mismos una relación asimétrica asegurándose un papel dominante.

En esta operación, el concepto de cultura desempeña un papel fundamental e incluso fundador, al convertirse en la categoría que permite pensar todas las formas de alteridad respecto de las cuales lo moderno se define por diferencia, por lo que se transforma en contenedor de todo lo existente fuera de los límites históricos y geográficos de lo moderno. Y por cierto se presenta como el contenedor, tanto de todo lo perteneciente al pasado, es decir, a la tradición, como de esa amplia área del presente situada fuera de los confines de Occidente, esto es, para recurrir a un término cada vez menos empleado, las así llamadas sociedades primitivas.

Por lo tanto, la antropología nace como hija de la modernidad, sin embargo, paradójicamente acoge y otorga reconocimiento a todo aquello que la niega. Más

[4] Carla Pasquinelli, "Alla ricerca del moderno", en *Problemi del Socialismo*, núm. 5, pp. 11-14.

exactamente, la antropología es el instrumento que se ha procurado la modernidad para representar la propia negación.

3. *Tylor*

El concepto de cultura es interior a la modernidad no sólo por lo dicho hasta aquí sino principalmente porque lo moderno constituye la base de su cimentación epistemológica.

Entre las características principales de la modernidad —tal como han sido delineadas por la crítica posmoderna, que ha logrado describirlas polémicamente de modo mucho más eficaz en comparación con los teóricos de la modernidad— ocupan un lugar particular la idea de razón y la idea de progreso. Efectivamente, lo moderno está dominado por la idea de una razón sólida que construye explicaciones totalizantes del mundo,[5] y que emancipa a la humanidad en el interior de una historia dotada de sentido; una historia escandida por un tiempo lineal que se despliega de manera progresiva y fatal hacia un futuro a superarse continuamente. Como se expresa acertadamente Gianni Vattimo, la modernidad es "la época de la superación, de la novedad que envejece para ser sustituida de inmediato por una novedad más nueva".[6]

Ahora bien, si consideramos la primera formulación del concepto de cultura (1871), no resulta difícil encontrar en ella estos dos axiomas de la modernidad, y comprobar que ambos constituyen el marco teórico de referencia dentro del cual adquiere forma la reflexión de Tylor.

En efecto, así reza la definición más citada por los estudios antropológicos: "La cultura, o civilización, entendida en su sentido etnográfico más amplio, es el conjunto complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, la costumbre y cualquier otra capacidad o hábito adquirido por el hombre en cuanto miembro de una sociedad".[7] Lo que confiere relevancia etnográfica a esta definición es la idea de que este acervo de elementos dispares de la vida social constituye un "conjunto complejo", es decir, una totalidad, y cada elemento de este conjunto no se suma a los demás de manera acumulativa sino mantiene con ellos relaciones de dependencia recíproca.

[5] Paolo Rossi, *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni*, Il Mulino, Bolonia, 1989, p. 39.
[6] Gianni Vattimo, *La fine della modernità*, Garzanti, Milán, 1985, p. 11.
[7] Edward B. Tylor, *Primitive Culture*, Harper, Nueva York, 1951, p. 7. Trad. it. del capítulo primero, en P. Rossi, *Il concetto di cultura*, *op. cit.*

Se trata de una visión holística de singular contraste con las tendencias entonces dominantes dentro de las ciencias sociales anglosajonas, pero que se explica si se toma en cuenta la fuerte influencia ejercida sobre Tylor por el pensamiento alemán. Como lo ha demostrado Joan Leopold en un interesante librito aparecido hace algunos años, "el conjunto complejo era una idea muy difundida en Alemania por esa época",[8] y Tylor la recibió a través de Gustav Klemm, quien tuvo una profunda influencia sobre su pensamiento, comenzando por el uso mismo del término cultura que, como nos recuerdan también Kluckhohn y Kroeber, Klemm fue el primero en emplearlo como sustituto del de civilización.[9] Esta influencia sería decisiva respecto del futuro de la disciplina, que permanecería condicionada por la impronta holística impresa sobre el concepto tyloriano de cultura, aun cuando a diferencia de Klemm, como lo advierte Joan Leopold, "Tylor nunca afirmó que el 'conjunto complejo' tuviera que ser 'orgánico', desde el momento en que para Tylor cada una de las partes podía separarse, aunque no completamente, para convertirse en objeto de estudio".[10]

Junto a la idea de totalidad, Tylor retoma también el otro rasgo distintivo de la modernidad: la idea de progreso, que le permite delinear el grandioso escenario de la evolución cultural, "cuyos diferentes grados —como se lee algunas líneas más abajo en *Primitive Culture*— pueden ser considerados como estadios de desarrollo o de evolución, cada uno de los cuales es resultado de la historia precedente y se apresta a realizar la parte que le compete en la configuración de la historia futura".

Como se echa de ver, el concepto de cultura nace bajo la protección de dos padrinos: la idea de una totalidad organizada y la imagen de un tiempo lineal y progresivo que le imprimen el estigma de la modernidad. Influido por la modernidad, el concepto de cultura porta consigo el optimismo evolutivo y la ambición de controlar los recovecos más escondidos de la realidad.

4. *Democracia y jerarquía*

Hay otro motivo para considerar el concepto de cultura como un producto de la modernidad: su carácter igualitario y democrático. En efecto, con ese concepto

[8] Joan Leopold, *Culture in Comparative and Evolutionary Perspective: E.B. Tylor and the Making of Primitive Culture*, Reiner, Berlín, 1980, p. 105.
[9] Clyde Kluckhohn y Alfred L. Kroeber, *Il concetto di cultura*, Il Mulino, Bolonia, 1972, p. 49.
[10] Joan Leopold, *op. cit.*, p. 105.

se consuma el rescate de esa vasta área de la humanidad considerada siempre por Occidente como más cercana a la naturaleza que a la cultura. En lugar de ese aglomerado caótico de usos y costumbres extraños e incomprensibles que durante siglos había llenado de recelosa curiosidad a Occidente y a las crónicas de viajeros, la cultura nos restituye un "conjunto complejo" dentro del cual tales usos y costumbres extraños e incomprensibles adquieren un orden y un sentido. El concepto de cultura permite pensar lo primitivo dándole forma y constituyendo la condición de su misma representación. A través de ese concepto los pueblos primitivos son introducidos en el interior del mismo orden de realidad del que formamos parte también nosotros los occidentales. Tanto nosotros como ellos somos protagonistas de la misma historia, la historia de la evolución cultural.

Pero precisamente este reconocimiento genealógico —que debe leerse indudablemente como un gesto de gran apertura— disimula paradójicamente el rostro etnocéntrico del concepto de cultura. Bajo cierto aspecto, somos como los primitivos y éstos son como nosotros los occidentales, pero entre nosotros y ellos se interpone el tiempo, ese tiempo lineal que nos coloca a nosotros en el vértice del progreso, mientras que a ellos los sitúa en el peldaño más bajo de la evolución cultural. Si bien es cierto que la cultura nos ha hecho vecinos, la idea de progreso nos vuelve irremediablemente lejanos y la distancia entre nosotros y ellos asume la forma de una rígida jerarquía.

Por consiguiente, en su formulación tyloriana, el concepto de cultura no parece exento de una cierta dosis de etnocentrismo, desde el momento en que la mirada en perspectiva sobre el primitivo irradia siempre a partir de un punto focal centrado en Occidente. Se trata de un etnocentrismo fundado en una doble negación: negación de la historia y negación de la alteridad. En cuanto multiplicidad indiferenciada de eventos irrepetibles y, como tales, no reducibles a un conjunto ordenado de leyes, se niega la historia, ya que se le atribuye un recorrido unitario constituido por un único vector que se mueve de manera uniforme y progresiva de lo simple a lo complejo. A su vez se niega la alteridad en su especificidad irrepetible, desde el momento en que las únicas diferencias contempladas son las que se colocan sobre un eje vertical como meras variantes cuantitativas de la evolución cultural, que de este modo queda jerárquicamente ordenada.

5. Un conjunto etnocéntrico

Con Boas, el concepto de cultura recupera la historia y las diferencias toman la delantera. Desaparece la cultura como axioma indiferenciado para dejar su lugar

a las culturas, e interviene la historia para articular en una multiplicidad de trayectorias el rígido esquema evolutivo tyloriano. El resultado es una cohabitación compleja por la que cada cultura presupone a las demás, ya que depende de éstas para su reconocimiento y definición de sí misma.

Por lo tanto, el concepto de cultura se enriquece con una nueva determinación: el carácter de relacionalidad, pero al mismo tiempo tiene que enfrentar problemas insuperables de comunicación, y hace su aparición el relativismo cultural. No se trata de afrontar aquí las complejas cuestiones éticas y epistemológicas que este último comporta, sólo me limitaré a mostrar cómo ese relativismo provoca un resquebrajamiento en los paradigmas de la modernidad. Con el relativismo "la pretensión de objetividad absoluta del racionalismo clásico —como lo advierte Roy Wagner— tiene que ser abandonada a favor de una objetividad relativa basada en las características de cada cultura".[11] No es una casualidad el hecho de que el relativismo haya encontrado en la crítica posmoderna una recepción tan atenta, y que Geertz considere a Boas como su predecesor más directo, pero sobre este punto me extenderé más adelante.

Por tanto, a partir de Boas el concepto de cultura pierde el estigma etnocéntrico, pero no se libera totalmente del etnocentrismo.

Hasta aquí el etnocentrismo se ha manifestado como un procedimiento de exterioridad, como algo agregado desde afuera, como un efecto de la idea de progreso que nos coloca a nosotros los occidentales en el vértice y a los pueblos primitivos en el peldaño más bajo de la evolución cultural. Pero en realidad el etnocentrismo es algo mucho más profundamente arraigado en el concepto de cultura, tan arraigado que llega a formar parte de su misma estructura.

A pesar de los numerosos cambios en la estructura teórica que sirvieron de plataforma para la aparición del concepto de cultura, sin embargo hay algo inmutable que volvemos a encontrar de Tylor a Boas, algo que retorna con insistencia incluso en las diferentes y frecuentemente contradictorias definiciones de la cultura que han marcado el itinerario en la historia de la antropología, como puede comprobarse fácilmente en la colección de definiciones editada por Kroeber y Kluckhohn. Se trata del famoso "conjunto complejo", aunque Boas prefiere hablar de totalidad o de estructura. "La cultura puede definirse como la totalidad de las reacciones y de las actividades psíquicas y físicas que caracterizan colectiva e individualmente el comportamiento de los individuos que com-

[11] Roy Wagner, *L'invenzione della cultura*, Milán, Mursia, 1992, p. 16.

ponen un grupo social [...]"[12] Así reza la definición de Boas, quien continúa de este modo: "Incluye también los productos de tales actividades y el papel que éstos desempeñan en la vida de los grupos. Sin embargo, la simple enumeración de estos diferentes aspectos de la vida no constituye la cultura. Ésta implica mucho más, debido a que sus elementos no son independientes sino que constituyen una estructura".[13] Por tanto, también para Boas la cultura es un "conjunto complejo", una estructura que confiere organicidad a los diversos elementos que lo componen.

Ahora bien, precisamente esta idea de totalidad o de "conjunto complejo", este "mito de la integración cultural", como lo ha definido recientemente Margaret S. Archer, es lo que hace surgir una sospecha de etnocentrismo. El hecho de que la totalidad sea, como hemos visto, uno de los rasgos distintivos de la racionalidad moderna, nos está señalando que nos encontramos frente a la proyección de un sólido paradigma de la modernidad sobre otras formas de sociedad. Si el concepto de cultura es el instrumento esencial a nuestra disposición para construir al otro, y si el concepto de cultura es un producto de la modernidad, entonces ese otro tiene que modelarse forzosamente según los paradigmas de la modernidad. En otras palabras, para ser reconocida como tal, toda cultura tiene que constituir un "conjunto complejo", pero responder a los requisitos de un "conjunto complejo" equivale a uniformarse siguiendo el modelo expresado por la modernidad.

Esta sospecha de etnocentrismo se convierte en certeza para Roy Wagner, aunque por motivos diferentes. También para Wagner el concepto antropológico de cultura constituye una proyección de Occidente, no tanto porque implica el núcleo fuerte de la idea moderna de razón sino simplemente porque representa una extensión del significado elitista del término cultura, entendido como "acumulación de grandes ideas, invenciones y conquistas". "Mientras el concepto antropológico continúe dependiendo aunque sea parcialmente del significado elitista del término —escribe Roy Wagner—, nuestros estudios sobre otros pueblos, y particularmente sobre las sociedades tribales, tenderán a producir una imagen de nosotros mismos".[14] Tanto en este caso como en el otro, opera un mecanismo perverso tendiente a sobreimprimir nuestra imagen sobre los otros. De este modo, la cultura se convierte en metáfora del orden, de nuestro orden, y todo análisis de los otros se convierte una vez más en una manera de hablar de nosotros mismos.

[12] Franz Boas, *L'uomo primitivo*, Laterza, Bari, 1972, p. 131.

[13] *Ibid.*

[14] Roy Wagner, *op. cit.*, p. 46.

6. La fase concreta

Si bien la idea de "conjunto complejo" se mantiene como una constante del concepto de cultura y reaparece sin variación alguna en las más diversas interpretaciones, en cambio varían sus contenidos y sus articulaciones internas. Pese a que estas últimas sean, como se ha visto, completamente secundarias respecto del "conjunto complejo", el hecho de que algunas de ellas prevalezcan sobre otras contribuye a caracterizar sólidamente una interpretación.

De esta manera, si examinamos la historia de la antropología, encontramos que son tres los rasgos culturales más significativos que han marcado con su sello otras tantas fases diferentes de la misma: costumbres, modelos y significados.

Como sabemos, la definición tyloriana es la más amplia, tanto, que comprende "cualquier capacidad y hábito adquirido por el hombre en cuanto miembro de una sociedad". Sin embargo, hay un rasgo que emerge en posición dominante. Se trata de la costumbre, un elemento cuya incorporación a la cultura debió parecer escandalosa en la época, aunque después de todo Tylor no hacía más que acoplarse a una tradición ilustre desde Herodoto a Montaigne. Queda la sospecha de que Tylor haya cargado la mano a propósito sobre uno de los aspectos que había sido excluido categóricamente del mundo de la cultura entendida en sentido elitista. Si bien es cierto que el conocimiento, las creencias, el arte, la moral y el derecho habían formado parte de la cultura desde siempre, la costumbre, en cambio, había representado su antítesis más radical. Mientras el arte y la moral son universales, las costumbres —los *mores*— representan lo particular concreto, los escenarios locales en cuyo interior las personas ordenan la trama de su existencia cotidiana. Convertirlas en parte constitutiva del nuevo concepto de cultura significaba, además de revestirlas de valor, subrayar el corte epistemológico introducido por el concepto de cultura en los paradigmas consolidados del pensamiento occidental, radicalizando su envergadura.

Esta centralidad de las costumbres caracteriza lo que podríamos definir como la fase concreta del concepto de cultura. Se trata de la fase que, quizás por la novedad y el carácter subversivo de tal categoría, ha contribuido mayormente a acreditar la imagen de la antropología y ha dejado mayores huellas fuera de sí misma.

7. *Parentescos y deudas*

Desde hace algunos años la antropología se encuentra en el centro de un singular intercambio asimétrico, particularmente con la historia, la sociología y la filosofía. Podríamos hablar de influencia, si no fuera por la manera furtiva y un tanto avara de reconocimientos que asume frecuentemente esta apropiación de métodos y conceptos antropológicos por parte de las otras disciplinas. Lo que de todos modos interesa destacar aquí es el hecho de que en la mayoría de los casos la versión tyloriana de la cultura es la que sirve de trámite para este flujo antropológico.

Respecto de la filosofía remito a la cuidadosa reconstrucción hecha por Francesco Remotti de la "revancha de las costumbres" en el pensamiento del segundo Wittgenstein. Según Remotti, en sus *Investigaciones filosóficas* Wittgenstein rompe con la tradición del racionalismo cartesiano para reconocer la presencia de la cultura y, en particular, de las costumbres "en los lugares del pensamiento considerados más preservados e intocados, por ejemplo, en la lógica".[15]

No sólo "la razón englobada por la cultura revela una fuerte dependencia de los contenidos particulares y específicos de esta última", sino que las costumbres —Wittgenstein prefiere emplear la expresión "formas de vida"— sustraen la razón al "yo pienso" cartesiano para introducir en ella la dimensión del "nosotros". Las costumbres o formas de vida constituyen la revancha de lo particular sobre la razón y sus pretensiones de naturalidad y universalidad. Es verdad que la antropología no tiene ni la responsabilidad ni el mérito de esta revolución epistemológica, pero de todos modos es bastante verosímil que ni siquiera hubiera sido pensable sin el concepto antropológico de cultura. Tanto es así que aun anticipada en parte por Herder —es suya, en efecto, como nos lo recuerda Remotti, la expresión "formas de vida", retomada más tarde por Wittgenstein—, faltó en su pensamiento una categoría como la de cultura, capaz de permitirle formalizar de manera rigurosa el predominio de las costumbres no sólo sobre la razón sino también sobre el conjunto de los acontecimientos humanos. Como sabemos, Herder se acercó mucho al concepto antropológico de cultura, aunque luego, como lo ha señalado Joan Leopold, lo desvió la convicción de que la misma fue originariamente determinada por Dios.[16]

Hay otra disciplina que debe mucho al concepto antropológico de cultura: la historiografía. En efecto, con el grupo nucleado en torno a *Les annales*, el concepto

[15] Francesco Remotti, *op. cit.*, p. 143.
[16] Joan Leopold, *op. cit.*, p. 72.

de cultura —bajo la mascarilla de la categoría de mentalidad— ingresa en el ámbito de los estudios históricos revolucionando sus métodos y enfoques. Se trata de una noción más restringida que el concepto tyloriano, en cierto sentido más evasivo, pero claramente definible. "Es —como escribirá Le Goff— el sucedáneo popular de la *Weltanschaung* alemana: la visión del mundo de todos, un universo mental estereotipado y a la vez un conjunto caótico".[17]

La imagen de fondo a la que nos remite es la de un sustrato inerte que organiza nuestra manera de vivir, de pensar y de comportarnos. Es la mentalidad entendida como estilo de una época, como tejido conectivo de una sociedad, como forma histórica de pensamiento y de acción colectiva que se deposita y se manifiesta en los gestos, comportamientos y hábitos de las personas. Prevalece en ella una connotación inconsciente con la que pueden relacionarse aquellos automatismos colectivos con la fuerza y el aspecto de características naturales, y, en cuanto tal, expresa una especie de inercia o de "fatalidad peyorativa", debido también probablemente a cierta influencia del pensamiento de Lévi-Bruhl y del estructuralismo.

Se trata sólo de dos ejemplos, pero me parece que ambos son bastante eficaces para dar cuenta de la influencia ejercida por la interpretación tyloriana fuera de las fronteras de la disciplina. Por lo demás, los mismos historiadores de mentalidades lo aceptan, más aún, son los primeros en reconocer sus deudas con los estudios antropológicos,[18] aun cuando después se muestren un poco reluctantes a admitir una procedencia directa e inmediata. Y quizás tengan razón en esto, porque se trata de un proceso diluido en el tiempo, el necesario para que una noción subversiva como la de cultura llegue a convertirse en patrimonio del sentido común. Y con tanta mayor razón si se toma en cuenta que el concepto tyloriano de cultura comienza a tener ascendencia fuera de la antropología precisamente cuando deja de ocupar una posición dominante en el interior del pensamiento antropológico.

Se trata de una influencia al parecer destinada a expandirse en el tiempo y que recientemente se ha hecho sentir incluso dentro del pensamiento político. Pienso en el fuerte impacto dentro del debate norteamericano, en la posición de los neocomunitarios, cuya polémica, tanto contra los individualistas como contra los universalistas, se funda en una idea de comunidad aparentemente más cerca de Tylor

[17] Jacques Le Goff, *La mentalità: una storia ambigua*, en *Fare storia. Temi e metodi della nuova storiografia*, edición a cargo de J. Le Goff y P. Nora, Giulio Einaudi Editore, Turín, 1981, p. 247.
[18] *Ibid.*, p. 242.

que de Tönnies. En efecto, en la perspectiva neocomunitaria el discurso normativo se sitúa en el marco de una determinada concepción del bien, que no es más que la manifestación, en términos de valores, de la cultura de un determinado grupo social (MacIntyre y Tylor). Este tercer ejemplo, al que podrían añadirse muchos otros, quizás ya esté por demás, pero confirma una línea de tendencia que nos indica cómo el concepto de cultura, liberado de sus fronteras disciplinarias, se está convirtiendo ya en parte integrante del léxico del pensamiento moderno.

8. *La fase abstracta*

En los años treinta la atención de los antropólogos se desplaza de las costumbres a los modelos de comportamiento. Al realizar este paso, nada fácil en la época considerada a juzgar por las discusiones a que dio lugar, prolongadas hasta los años cincuenta, se restringe el concepto de cultura. La materia de la cultura ya no es "cualquier capacidad o hábito adquirido por el hombre como miembro de una sociedad" sino que se circunscribe a los sistemas de valores y modelos normativos que regulan la conducta de las personas pertenecientes a un mismo grupo social.

Pero aun con esta drástica limitación, el concepto de cultura sigue manteniendo su connotación de "conjunto complejo". Más aún, tal connotación se revela esencial desde el momento en que se constituye en garantía de esa coherencia que requiere todo sistema normativo. En esta fase, que podríamos definir como la fase abstracta debido a que el acento se desplaza de los objetos a las representaciones, se inicia un proceso de abstracción que convierte a la cultura en un sistema conceptual que existe independientemente de toda práctica social. Como lo ha señalado Pietro Rossi, "definir la cultura en términos de modelos de comportamiento en lugar de hacerlo en términos de 'hábitos' sociales, y reducirla a un sistema de valores, equivale a atribuirle un carácter abstracto".[19] La cultura se convierte ahora en "un constructo conceptual".

Esta interpretación restringida ha tenido el mérito de obligar a los antropólogos a interrogarse sobre un concepto que se daba repetidamente por descontado en el pasado, pero al mismo tiempo lo expuso a una pérdida de prestigio. En efecto, el debate del cual ha sido protagonista, por un lado contribuyó a desenmascarar sus límites y, por otro, a provocar una pérdida de sentido, probablemente por haberse discutido tanto acerca del asunto. Sucedió entonces que

[19] Paolo Rossi, *op. cit.*, p. XIX.

precisamente en el momento de su mayor afirmación, el concepto de cultura dejó de interesar a los antropólogos y terminó por salir de la escena, si así puede decirse. Podríamos añadir que salió de la escena para no volver a entrar nunca más, en el sentido de que en adelante no volvería a convertirse en un punto crucial de reflexión y discusión. En otras palabras, el concepto en cuestión parece haber agotado su potencialidad. El concepto de cultura se convierte en un concepto opaco que se da por sabido y cuya crisis ni siquiera llega a adquirir una forma manifiesta o a interesar a los antropólogos. Es como si apenas lograra sobrevivir precisamente en el momento en que su influencia se extiende, como se ha visto, fuera de los límites de la disciplina.

9. *La fase simbólica*

Dentro de este clima de desinterés, el concepto de cultura llega a su tercera fase, la fase simbólica. Una vez más cambia sus contenidos. La cultura se parangona ahora con "telarañas de significado" o, más precisamente, con "estructuras de significado socialmente constituidas".[20] Esta definición de Geertz, demasiado conocida para ser retomada en detalle, no ha recibido, en mi opinión, toda la atención que merece, quizás porque, si bien le confió un papel de primer plano en el interior de su antropología interpretativa, el propio Geertz ha terminado por reservarle un papel marginal en la economía de conjunto de sus escritos. Su concepto de cultura es, como él mismo lo definiera, "un concepto esencialmente semiótico". Efectivamente, la cultura se considera como un texto, un texto escrito por los nativos que el antropólogo se esfuerza por interpretar, aun cuando no pueda prescindir por completo de la interpretación de los nativos. Por tanto, el saber del antropólogo consiste en interpretación de interpretaciones. Se sigue de aquí que la cultura es un sistema de signos construido socialmente en el momento en que son interpretados. Para Geertz interpretar equivale a imponer un orden. Pero este orden constituye siempre un orden local y, por consiguiente, también el saber del antropólogo es un saber local.

De lo dicho se infiere que su posición es relativista, pero —como lo ha señalado Roberto Malighetti— se trata de un relativismo singular, ya que no excluye la posibilidad de acceder a una comprensión del otro.[21] Geertz parece incluso dar

[20] Clifford Geertz, *Interpretazioni di culture*, Il Mulino, Bolonia, 1987, p. 50.
[21] Roberto Malighetti, *Il filosofo e il confesore. Antropologia e ermeneutica in Clifford Geertz*, Edizioni Unicoli, Milán, 1991, p. 86.

por descontado esta posibilidad cuando, al cambiar repentinamente de registro, se refugia en el buen sentido para sostener que "los relatos acerca de la subjetividad de otras personas pueden ser construidos sin recurrir a pretendidas capacidades extraordinarias para anular el propio yo, y cosas por el estilo".[22]

En cambio, Geertz es relativista por su atracción irresistible y fatal hacia lo particular. La cultura es siempre específica, concreta e irrepetible y, en cuanto tal, su diversidad debe preservarse de toda tentativa de encontrar constantes universales. También Geertz elabora, como él mismo se encarga de precisar, "un concepto restringido y especializado de cultura", por considerarlo "teóricamente más eficaz".[23]

Al formular su propia definición de cultura, Geertz experimenta la necesidad de tomar distancia de todas las demás definiciones, comenzando por la de Tylor, cuya idea del "conjunto complejo" él también critica por parecerle que "ha alcanzado el punto en que, en lugar de aclarar las cosas, más bien las oscurece".[24] Pero si examinamos su etnografía, Geertz parece haber conservado de las demás interpretaciones de la cultura, tanto de la fase concreta como de la abstracta, mucho más de lo que está dispuesto a reconocer. Sin preocuparse demasiado por las contradicciones en las que cae de tanto en tanto, Geertz demuestra ser un sabio administrador de todo lo que el patrimonio de la tradición antropológica nos ha consignado, patrimonio del que no duda en servirse a manos llenas.

Como se ha hecho notar en más de una ocasión de parte de sus críticos menos benévolos, pero también de otros que le son más próximos, frecuentemente se le ocurre afirmar una cosa, pero también lo contrario. Así, por un lado, define la cultura como un sistema de significados, pero por otro no duda en recurrir a diversas definiciones y procede a hablar de costumbres, modelos de comportamiento o sistemas de valores. En otras palabras, utiliza como recursos propios las interpretaciones respecto de las cuales unas pocas líneas atrás había tomado distancia.

De esta manera, si por una parte la cultura es una construcción del antropólogo, la ruta para tener acceso al otro, o, mejor, a sus significados, por otra parece tener una existencia independiente y presentarse como un dato objetivo e incluso natural, es decir, como si fuese una propiedad de las cosas. Es lo que ocurre en el caso de la distinción que establece "entre la cultura (marroquí) co-

[22] Clifford Geertz, *Antropologia interpretativa*, Il Mulino, Bolonia, 1988, p. 90.

[23] Clifford Geertz, *Interpretazioni...*, *op. cit.*, p. 40.

[24] *Ibid.*, p. 40.

mo hecho natural y la cultura (marroquí) como entidad teórica",[25] distinción que sugiere algo dado e irreductible a la interpretación tanto del nativo como del antropólogo.

Esta ambivalencia se acentúa aún más en la distinción que Geertz establece entre "conceptos próximos de la experiencia" y "conceptos distantes de la experiencia", para indicar dos enfoques interpretativos diferentes: el de los nativos y el del antropólogo. Al hacer esta distinción, que evoca la establecida por la antropología cognitiva entre enfoque émico y ético, Geertz recupera la idea de un paradigma interpretativo que no sólo prescinde de la interpretación local de los nativos sino se sobrepone a la misma. De esta manera reintroduce una forma de generalización bastante parecida al tipo ideal weberiano —como oportunamente lo ha señalado Malighetti[26]—, lo cual no se compagina muy bien con su teoría del *local knowledge*. Por lo demás, el propio Geertz admite que su relativismo no excluye la posibilidad de generalizaciones. Por consiguiente, resulta difícil contradecir a quien señala que "la antropología interpretativa corre el riesgo de sustituir generalizaciones sobre los comportamientos con generalizaciones sobre los significados".[27]

Por último, aun cuando se muestre muy polémico, como ya tuvimos ocasión de señalar, respecto de la idea tyloriana del "conjunto complejo", acaba por recurrir a la misma. Cuando habla de "descripción densa" —con el fin de indicar el trabajo que realiza el antropólogo para detectar y describir los niveles de significado no explícitos en la perspectiva de los actores— de hecho reintroduce y utiliza la noción de totalidad. La "descripción densa" no es más que la recuperación del círculo hermenéutico que Geertz define como el paso continuo "del todo percibido a través de las partes que lo activan, a las partes percibidas a través del todo que las motiva".[28] No queda claro en esta descripción si ese "todo" resulta de un procedimiento interpretativo o constituye una propiedad de los objetos, como podría sugerir su invitación a establecer "una continua relación dialéctica entre el más local de los detalles y la más global de las estructuras globales".[29] Es difícil dar una respuesta.

[25] *Ibid.*, p. 53.
[26] Roberto Malighetti, *op. cit.*, p. 26.
[27] Christopher Herbert, *op. cit.*, p. 18.
[28] Clifford Geertz, *Antropologia...*, *op. cit.*, p. 89.
[29] *Ibid.*, p. 88.

La impresión que se recibe al leerlo es que la ambivalencia forma parte integrante de su teoría. Sin embargo, no creo que se trate sólo de incertidumbres personales, más bien que en Geertz sólo se hace visible un momento en la crisis de esta disciplina, en el que se confrontan paradigmas opuestos que luchan entre sí. La posición de Geertz es una posición liminal, una posición a medio camino entre lo moderno y lo posmoderno, entre un saber local y disperso en una pluralidad de fragmentos no relacionados entre sí y la nostalgia de paradigmas sólidos.

En esta situación, el concepto de cultura parece ser la expresión de una difícil búsqueda de equilibrio a la que se encomienda la tarea de encontrar un sentido en la pluralidad dispersa de los saberes locales a los que la antropología parece condenada a raíz del predominio del paradigma interpretativo.

10. El yo narrador

Con James Clifford esa ambigüedad se despeja para resolverse enteramente en un solo sentido. En efecto, con él arriba el triunfo de lo posmoderno en antropología. Al llegar con "un curioso retardo temporal" respecto de las otras disciplinas, como anota con cierto sarcasmo Paul Rabinow, la crítica desconstruccionista ha sido incorporada por los antropólogos en el mismo momento en que los demás se estaban deshaciendo rápidamente de ella.[30]

Al ser la última en llegar al tolerante mundo de lo posmoderno como *parvenue* o como cenicienta, la antropología parece haber encontrado finalmente la solución a sus problemas. La noción tyloriana de "conjunto complejo" queda descartada por completo y con ella el mismo concepto de cultura. Ya no sirven más. El verdadero y único protagonista es el yo narrador del antropólogo, quien viene a remplazar al objeto a ser descrito. A primera vista el trabajo de James Clifford parece insertarse naturalmente en la estela del giro interpretativo de Geertz. "Sin embargo, hay una diferencia importante —como lo anota una vez más Paul Rabinow—: Geertz todavía está empeñado en reinventar una ciencia antropológica con el auxilio de la mediación de los textos. Su centro de interés sigue siendo todavía la descripción social del otro, aunque modificado por las nuevas concepciones del discurso, del autor y del texto. Para Clifford, en cambio, el otro es la representación antropológica del otro".[31]

[30] Paul Rabinow, "Representations Are Social Facts. Modernity and Post-Modernity in Anthropology", en J. Clifford y G. Marcus, *Writing Culture*, 1986, p. 242.
[31] *Ibid.*

Con Clifford la antropología se retira del mundo para refugiarse dentro del texto. El texto es lo único que cuenta y la cultura se reduce a una ficción o, para emplear un oxímoron predilecto de Clifford, a una *true fiction*. "La cultura no constituye un objeto a ser descrito y ni siquiera un *corpus* unificado de símbolos o de significados que puedan ser definitivamente interpretados [...]. La cultura y nuestra mirada sobre ella son históricamente producidos [...]. La cultura es una contienda contextual, temporal y emergente".[32] Aun cuando continúa refiriéndose al concepto de cultura, éste se ha transformado en otra cosa, o como escribe Talal Asad, "la noción de cultura [...], ha sido transformada en la noción de un *texto*, o en algo que semeja un discurso suscrito por alguien".[33] Nos encontramos en pleno escenario posmoderno. También las fronteras disciplinarias parecen haberse desvanecido y en su lugar se instala un saber espurio, inestable y parcial.

Resulta difícil precisar hasta qué punto se está consumando una crisis interna de la antropología, incubada desde hace tiempo, incluso desde sus inicios, o si más bien tal crisis se ha desatado por el tardío ajuste de cuentas en antropología entre lo moderno y lo posmoderno.

Si lo posmoderno, como lo ha explicado Lyotard, es el fin de las grandes narraciones que han marcado a la modernidad, entonces esta finalización no puede dejar de involucrar a un concepto como el de cultura. Y no sólo porque éste tiene por fundamento a la propia modernidad, sino sobre todo porque ha sido el instrumento de las grandes narraciones que han permitido a la modernidad la puesta en escena del otro. El saber de la antropología es un saber narrativo que ha encontrado en el concepto de cultura su camino propio y su legitimación. De modo particular, la metáfora organicista del "todo complejo" le ha conferido una especie de coherencia que ha contribuido a la percepción de las comunidades como totalidades perfectamente integradas y unificadas. En efecto, el problema que afronta el antropólogo es el de cómo traducir la multiplicidad de la experiencia bajo la forma de un conjunto coherente. Ahora bien, esto sólo es posible si se logra, como dice Robert Thorton, "imaginar ese conjunto", dado que tal "conjunto no puede ser objeto directo de experiencia".[34]

[32] James Clifford y George Marcus, *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley, 1986, pp. 18-19.
[33] Talal Asad, "The Concept of Cultural Translation", en J. Clifford y G.E. Marcus, *Writing Culture...*, *op. cit.*, p. 141.
[34] Robert J. Thornton, *Sogetto, simbolo e valore. Per un'ermeneutica antropologica*, Feltrinelli, Milán, 1992, pp. 15-18.

El concepto de cultura es el artificio que permitió el acceso a la imaginación de conjuntos coherentes. Ha contribuido a completar este efecto, aquel *free indirect style* que oculta la mirada del observador o que de todos modos lo neutraliza transformándolo en espectador pasivo de un escenario ya confeccionado, por el solo hecho de formularse en tercera persona.

Sin duda alguna, es un mérito de Clifford haber puesto de manifiesto este artificio narrativo. Lo orientaron por este camino los escritos pioneros de Michel de Certeau, quien se ha concentrado no tanto en las astucias retóricas que permiten la puesta en escena del Otro por parte del texto antropológico, sino más directamente en la "pérdida irreparable" que comporta dicha puesta en escena.[35]

Para Clifford, en cambio, el escándalo no consiste tanto en lo que se pierde, sino más bien en lo que se gana. Lo que frecuentemente se presenta como el punto de vista de los nativos no es más que el punto de vista del antropólogo, quien al traducir de un lenguaje a otro —sobrentendiendo, como nos recuerda Talal Asad, que lenguaje significa aquí "modo de pensamiento"[36] y, podríamos añadir, "forma de vida"—, hace coincidir la cultura descrita con la confección del texto, sometiéndola a las "relaciones de lenguajes fuertes o débiles que gobiernan el flujo internacional del conocimiento".[37]

Enamorado de su descubrimiento, Clifford recurre a una forma singular de inversión simbólica, transformando en virtud lo que parecía presentarse críticamente como defecto. Al mismo tiempo que denuncia este artificio narrativo, lo erige en norma, legitimándolo y reduciendo el saber antropológico al puro texto. El otro desaparece y en su lugar triunfa el yo narrador del antropólogo. De este modo, el relativismo extremo de la posmodernidad se colorea de etnocentrismo. El texto, que ha venido a sustituir a la cultura del sujeto observado, sólo refleja nuestra imagen para colocar en el lugar del otro la proyección de un "nosotros" omnipotente.

Por consiguiente, el saber de los antropólogos no parece tener la capacidad de liberarse del etnocentrismo que lo ha apadrinado. Paradójicamente, la forma más extrema del relativismo es la que reintroduce el etnocentrismo, un etnocentrismo todavía más radical del que pretendía criticar. En su afán por respetar la integridad del otro restituyéndole toda la opacidad de su alteridad, la perspectiva relativista de la antropología posmoderna acaba por reducirlo a una monótona pro-

[35] Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, París, 1975, p. 202.

[36] Talal Asad, *op. cit.*, p. 142.

[37] James Clifford y G. Marcus, *op. cit.*, p. 22.

yección de nosotros mismos. El otro sigue siendo misterioso y desconocido, y en su lugar se instala una representación que revela ser sólo una puesta en escena de nuestros paradigmas y artificios retóricos y literarios.

En esta óptica no parece convincente ni fácilmente practicable la solución propuesta por Clifford de una antropología dialógica —en la que el texto ya no sea sólo producto del antropólogo sino que nazca del encuentro entre observador y observado— porque no se entiende cómo podría permitírselo su relativismo. A no ser que se refiera a las sociedades complejas, en términos realistas el único caso donde el antropólogo interpreta simultáneamente los papeles de observador y observado.

11. *La crisis de la crisis*

Vista en esta perspectiva, la crisis de los paradigmas en la antropología aparece como un momento de la crisis más general de la modernidad, un episodio del enfrentamiento entre lo moderno y lo posmoderno. Se trata, por cierto, de un enfrentamiento tardío entre dos paradigmas alternativos, entre comprender e interpretar, que ha encontrado en la antropología su última playa, su último campo de batalla, y justamente por eso se muestra más feroz y demoledor.

Respecto de las aporías que al comienzo del siglo XX enfrentaron las ciencias sociales, y que han conducido al abandono del paradigma naturalista, las que hoy deben afrontar los antropólogos parecen diametralmente opuestas. Mientras en aquel momento el problema que llevó a optar por el método comprehensivo era el sorprendente descubrimiento de la peculiaridad del objeto de investigación, que para las ciencias sociales coincide escandalosamente con el sujeto del conocimiento —según el axioma de la identidad entre sujeto y objeto— hoy, en cambio, el problema parece radicar en la diferencia irreductible entre ambos. Precisamente es la no homogeneidad entre observador y observado lo que mide dramáticamente los límites del método comprehensivo y explica la opción por el paradigma interpretativo que delega al observador la responsabilidad de la existencia misma del observado.

Si bien es éste el marco dentro del cual se encuadran las dificultades presentes del saber de los antropólogos, ello no autoriza a subestimar las razones intrínsecas de una crisis que, como hemos visto, tiene raíces más antiguas. Quizás sea más justo decir que el enfrentamiento entre lo moderno y lo posmoderno, que ha convertido los estudios antropológicos en su último teatro, se inserta en el vacío abierto por la crisis del concepto de cultura.

No es la primera vez que se discute el concepto de cultura, pero es la primera ocasión que la antropología parece poder o querer prescindir de él. Hubo un tiempo en que el antropólogo era alguien que —para emplear una célebre expresión de los movimientos ecologistas americanos— "pensaba globalmente y actuaba localmente"; hoy, en cambio, piensa y actúa localmente. El fin de las grandes narrativas parece condenarnos a un saber local que encuentra en sí mismo las propias categorías interpretativas.

Todo esto, sin embargo, no es tan cierto como se pretende hacernos creer. En el trabajo de campo la categoría de cultura sigue siendo un punto de referencia que confiere orden y sentido a los materiales empíricos. Igualmente el orden del discurso todavía está regido, comenzando por los trabajos del mismo James Clifford, como señala Paul Rabinow, por el tan denostado estilo indirecto.

¿Qué debemos pensar entonces? ¿Que nos encontramos frente a una ruptura o separación entre investigación empírica y reflexión teórica? ¿O que la cultura está destinada a convertirse en una sobrevivencia, en una categoría todavía utilizada en algunas áreas periféricas o menos vanguardistas de la disciplina? Según Gellner parecería que sí. La cultura sería, como se ha visto, una especie de "protoconcepto" más bien pobre e impreciso del cual podemos prescindir.

Pero resulta bastante improbable o al menos poco creíble que una disciplina se desprenda de sus categorías fundadoras sin correr el riesgo de desaparecer también ella misma o, por lo menos, de convertirse en otra cosa. Sobre todo, resulta difícil imaginar una ciencia capaz de prescindir de un sistema de categorías que le proporcione un poco de horizonte y perspectiva, de modo que no permanezca prisionera del existente concreto donde se circunscriben los saberes locales. Y con mayor razón cuando se considera que el saber local, considerado por sí solo, esto es, basado sólo en la interpretación de los nativos, resulta inaferrable incluso para el propio Geertz, quien se ve forzado, como se ha visto, a recurrir a conceptos más generales retomando una idea muy cercana al tipo ideal de Max Weber.

12. La tercera vía

Me parece que el huracán desconstruccionista nos ha dejado con una notable nostalgia de paradigmas sólidos. Si bien gracias al mismo nuestras categorías han perdido su inocencia —y todos le debemos de algún modo el haber puesto en discusión categorías y estilos discursivos dados por descontado— no ha logrado establecer, sin embargo, ese umbral más allá del cual una disciplina corre el riesgo de ser arrastrada por la desconstrucción de sus propios paradigmas.

Respecto del concepto de cultura no resulta simple ni fácil identificar ese umbral. Ciertamente ya no podemos ignorar que también el concepto de cultura es un *local knowledge*, por cierto nuestro *local knowledge*, un paradigma nacido como nosotros en el interior de la misma forma de vida, pero que presume pretensiones universales, y que también estas pretensiones universales forman parte de nuestro *local knowledge*.

La espiral puede parecer perversa. Pero el círculo se quiebra en un punto que puede ser cualquiera. Por ejemplo, mientras el concepto de cultura está alcanzando hoy su mínimo histórico, no puede decirse lo mismo del adjetivo "cultural". En efecto, el concepto de cultura está reapareciendo en forma de adjetivo, reforzado con la ayuda de otras categorías. Pienso en la categoría de identidad y particularmente en la expresión "identidad cultural", que en muchos casos está sustituyendo hoy en el uso corriente al concepto de cultura. Resulta difícil extraer una conclusión unívoca de este desplazamiento del léxico. Puede tratarse de una tendencia a liberarse del concepto de cultura, pero también puede ser una manera de reproponerlo, sorteando de alguna manera sus límites y desplazando hacia la categoría de identidad esa exigencia de totalidad y coherencia a la que el concepto de cultura ya no puede aspirar legítimamente. Se trata, por cierto, de un indicador de la necesidad de paradigmas sólidos, de categorías capaces de reducir la complejidad, o que nos permitan efectuar una selección dentro de esa complejidad caótica que un saber local no puede controlar.

El concepto de cultura es un formidable reductor de complejidad, desde el momento en que permite seleccionar, precisamente a través del "conjunto complejo", esa excedencia de significados y posibilidades que todo objeto de investigación presenta inexorablemente. Lo que hoy parece superado es su estructura organicista, es decir, la idea de un "conjunto complejo" cuyas partes puedan referirse a un solo principio ordenador.

¿Pero qué es lo que queda del concepto de cultura, una vez liberado —si es esto posible— del "conjunto complejo"? Y sobre todo, ¿basta liberarse del "conjunto complejo" para liberarse también del etnocentrismo? ¿Pero después de todo, por qué tendríamos que liberarnos del etnocentrismo? Aparte de ser imposible —hemos aprendido a aceptar que nadie puede escaparse de la forma de vida propia— quizás ni siquiera sea lo deseable. Sólo asumiendo la parcialidad del propio punto de vista, la antropología puede fiarse de las propias categorías tomando bajo control ese inevitable margen de etnocentrismo necesario para radicarse en la propia forma de vida. Ernesto de Martino ya había comprendido todo esto hace muchos años, al hablar de "etnocentrismo crítico", una expresión

que por su carga polémica implícita no ha tenido mucho éxito, pero quizás haya llegado el momento de reproponerla.

Como lo ha señalado recientemente Pietro Clemente, dicha expresión tiene convergencias significativas con la corriente interpretativa. Según Clemente, "la propuesta de Geertz de 'ampliar la conciencia en relación con las formas de vida de otros grupos' constituye una versión cautelosa de la que conocimos en la demoetnología de los años cincuenta como 'ampliación de la autoconciencia de Occidente' en la experiencia demartiniana".[38] Aunque situados en contextos y periodos históricos muy diversos, tanto que parecen difícilmente comparables, es verdad, sin embargo, que tienen algo en común. Ambos nacen de la búsqueda de una "tercera vía" que permita superar, tanto el relativismo como el etnocentrismo y, sobre todo, insisten en el carácter relacional del encuentro etnográfico.

Para ellos no existe experiencia del otro que no sea simultáneamente experiencia de sí mismo, y sólo tal simultaneidad constituye una garantía de la recíproca inteligibilidad.

Pero mientras para Geertz, y en alguna medida también para la antropología dialógica, "la ampliación de la conciencia" se orienta preferentemente a captar los significados del otro, la atención de Ernesto de Martino se concentra casi exclusivamente en nosotros mismos. Si bien es cierto que ambos se mueven en el interior de una investigación del significado capaz de comprender al otro y a sí mismo, De Martino parece interesarse en el encuentro con el *etnos* sólo por la oportunidad que ofrece de "poner en cuestión —como escribe al retomar un famoso pasaje de Lévi-Strauss— el sistema dentro del cual nacimos y crecimos".[39]

Aun cuando esté motivada en parte por su atracción-repulsión hacia "las cifradas profundidades del alma" —ese irracionalismo donde incluye a todos, de Lévy-Bruhl a Eliade, y hasta al relativismo cultural, con una sorprendente falta de sensibilidad histórica—, incluso esta opción de anclarse en la propia forma de vida representa para él la única posibilidad de "liberarse de los así llamados etnocentrismos occidentales".[40]

A la distancia de tantos años, un camino que todavía nos queda por recorrer en su totalidad, quizás uno de los pocos practicables que tenemos enfrente, es el

[38] Pietro Clemente, "Oltre Geertz: scrittura e documentazione nell'esperienza demologica", en *L'Uomo*, vol. IV, n.s., I, pp. 57-69.

[39] Ernesto de Martino, *Furore Símbolo Valore*, Feltrinelli, Milán, 1980, p. 140.

[40] *Ibid.*, p. 135.

que nos lleve a asumir nuestras categorías con toda su parcialidad, comenzando por el concepto de cultura.

BIBLIOGRAFÍA

ABBAGNANO, Nicola, "Il relativismo culturale", en *Quaderni di sociologia*, vol. II, 1962.
ARCHER Margaret S., *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
ASAD, Talal, *The Concept of Cultural Translation*, en J. Clifford and G.E. Marcus, *Writing Culture*, University of California Press, Berkeley, 1986.
BOAS, Franz, *L'uomo primitivo*, Laterza, Bari, 1972.
CERTAU, Michel de, *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, París, 1975.
CLEMENTE, Pietro, "Oltre Geertz: scritura e documentazione nell'esperienza demologica", en *L'Uomo*, vol. IV, 1991.
CLIFFORD, James and Marcus George, *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley, 1986.
——, "Anti-AntiRelativism", en *American Anthropologist*, 2, 1984.
——, *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bolonia, 1987.
——, *Antropologia interpretativa*,, Il Mulino, Bolonia, 1988.
GELLNER, Ernest, *Relativism and the Social Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
HERBERT, Christopher, *Culture and Anomie. Ethnographic Imagination in the Nineteenth Century*, Chicago University Press, Chicago y Londres, 1991.
KLUCKHOHN, Clyde y Kroeber Alfred L., *Il Concetto di cultura*, Il Mulino, Bolonia, 1972.
LE GOFF, Jacques, "La mentalità: una storia ambigua", en *Fare storia. Temi e metodi della nuova storiagrafia*, edición a cargo de J. Le Goff y P. Nora, Giulo Einaudi Editore, Turín, 1981.
LEOPOLD, Joan, *Culture in Comparative and Evolutionary Perspective: E.B.Tylor and the Making of Primitive Culture*, Berlín, Reiner, 1980.
MACINTYRE, Alasdair, *Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milán, 1988.
MALIGHETTI, Roberto, *Il filosofo e il confesore. Antropologia e ermeneutica in Clifford Geertz*, Edizioni Unicopli, Milán, 1991.
MARCUS George E., (ed.), *Reading Cultural Anthropology*, Duke University Press, Durhan y Londres, 1992.
MARI, Giovanni, *Moderno e postmoderno. Soggetto, tempo, sapere nella società attuale*, Feltrinelli, Milán, 1987.

PASQUINELLI, Carla, "Alla ricerca del moderno", en *Problemi del Socialismo*, núm. 5, 1985.

——, "Il posto della tradizione", en *Problemi del Socialismo*, núms. 2-3, 1988.

RABINOW, Paul, "Representations Are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology", en J. Clifford and G. Marcus, *Writing Culture*, 1986.

REMOTTI, Francesco, *Noi, primitivi. Lo specchio della antropologia*, Bollati Boringhieri, Turín, 1990.

ROSSI, Paolo, *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni*, Il Mulino, Bolonia, 1989.

ROSSI, Pietro, *Il concetto di cultura*, edición a cargo de Pietro Rossi, Giulio Einaudi Editore, Turín, 1970.

SAID, Edward W., *L'orientalismo*, Bollati Boringhieri, Turín, 1991.

STOCKING, George W. *Razza, cultura e evoluzione. Saggi di storia della antropologia*, Il Saggiatore, Milán, 1985.

TAYLOR, Charles, Sources of Self. *The Making of Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1989.

THORNTON, Robert J., *Soggetto, simbolo e valore. Per un'ermeneutica antropologica*, Feltrinelli, Milán, 1992.

TYLOR, Edward B., *Primitive Culture*, Harper, New York, 1951, traducción al italiano del capítulo primero, en P. Rossi, *Il concetto di cultura, op. cit.*

VATTIMO, Gianni, *La fine della modernità*, Garzanti, Milán, 1985.

——, *La società trasparente*, Garzanti, Milán, 1989.

WAGNER, Roy, *L'invenzione della cultura*, Mursia, Milán, 1992.

NATURALEZA Y CULTURA. LA CULTURA COMO SISTEMA DE REGLAS*

Esta ausencia de reglas parece aportar el criterio más seguro para establecer la distinción entre un proceso natural y uno cultural. En este sentido, nada más sugestivo que la oposición entre la actitud del niño, aún muy joven, para quien todos los problemas están regulados por distinciones nítidas, más nítidas y más imperativas a veces que en el adulto, y las relaciones entre los miembros de un grupo simio abandonado por entero al azar y al encuentro, donde el comportamiento de un individuo nada nos dice acerca del de su congénere y donde la conducta actual del mismo individuo nada garantiza respecto de su conducta de mañana. En efecto, se cae en un círculo vicioso al buscar en la naturaleza el origen de reglas institucionales que suponen —aún más, que ya son— la cultura, y cuya instauración en el seno de un grupo difícilmente pueda concebirse sin la intervención del lenguaje. La constancia y la regularidad existen, es cierto, tanto en la naturaleza como en la cultura. No obstante, en el seno de la naturaleza aparecen precisamente en el dominio en que dentro de la cultura se manifiestan de modo más débil, y viceversa. En un caso representan el dominio de la herencia biológica, en el otro, el de la tradición externa. No podría esperarse que una ilusoria continuidad entre los dos órdenes diera cuenta de los puntos en donde se oponen.

Ningún análisis real permite, pues, captar el punto en el cual se produce el pasaje de los hechos de la naturaleza a los de la cultura, ni el mecanismo de su articulación. Pero el análisis anterior no sólo condujo a este resultado negativo; también nos proporcionó el criterio más válido para reconocer las actitudes sociales: la presencia o la ausencia de la regla en los comportamientos sustraídos a las determinaciones instintivas. En todas partes donde se presenta la regla sabemos con certeza que estamos en el estadio de la cultura. Simétricamente, es fácil reconocer en lo universal el criterio de la naturaleza, puesto que lo constante en todos los hombres escapa necesariamente al dominio de las costumbres, técnicas e instituciones por las que sus grupos se distinguen y oponen. A falta de un análisis real, el doble criterio de la norma y de la universalidad proporciona el principio de un análisis ideal que puede permitir —al menos en ciertos casos y dentro de ciertos límites— aislar los elementos naturales de los elementos culturales que intervienen en las síntesis de orden más complejo. Sostenemos, pues, que todo

*Claude Lévi-Strauss. Tomado de *Las estructuras elementales del parentesco*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1969, pp. 41-43

lo universal en el hombre corresponde al orden de la naturaleza y se caracteriza por la espontaneidad, mientras que todo lo sujeto a una norma pertenece a la cultura y presenta los atributos de lo relativo y de lo particular. Nos encontramos entonces con un hecho, o más bien con un conjunto de hechos que, a la luz de las definiciones precedentes, no está lejos de presentarse como un escándalo: nos referimos a este conjunto complejo de creencias, costumbres, estipulaciones e instituciones designado brevemente con el nombre de "prohibición del incesto". La prohibición del incesto presenta sin el menor equívoco y reunidos de modo indisoluble los dos caracteres en los cuales reconocimos los atributos contradictorios de dos órdenes excluyentes: constituye una regla, pero la única regla social que posee, a la vez, un carácter de universalidad.[1] No necesita demostrarse que la prohibición del incesto constituye una regla, bastará recordar que la prohibición del matrimonio entre parientes cercanos puede tener un campo de aplicación variable según el modo en que cada grupo define lo que entiende por pariente próximo; sin embargo, esta prohibición sancionada por penalidades sin duda variables y que pueden incluir desde la ejecución inmediata de los culpables hasta la reprobación vaga y a veces sólo la burla, siempre está presente en cualquier grupo social.

[...]

He aquí, pues, un fenómeno que presenta al mismo tiempo el carácter distintivo de los hechos de la naturaleza, y el carácter distintivo —teóricamente contradictorio con el precedente— de los hechos de cultura. La prohibición del incesto posee, a la vez, la universalidad de las tendencias y de los instintos y el carácter coercitivo de leyes e instituciones.

[...]

[1] "Si se pidiera a diez etnólogos contemporáneos que indicaran una institución humana universal, es probable que nueve de ellos eligieran la prohibición del incesto; varios la señalaron como la única institución universal", *cf.* A.L. Kroeber, "Totem and Taboo in Retrospect", en *American Journal of Sociology*, vol. 45, núm. 3, 1939, p. 448.

La cultura y las culturas*

[...]

Desde sus inicios a principios del siglo XIX hasta la primera mitad del siglo XX, la reflexión etnológica se ha dedicado a descubrir cómo conciliar la unidad postulada de su objeto con la diversidad y, frecuentemente, con la incomparabilidad de sus manifestaciones particulares. Fue necesario para esto que la noción de civilización, la cual connota un conjunto de aptitudes generales, universales y transmisibles, cediera su lugar a la noción de cultura, entendida en una nueva acepción, ya que denota más bien los estilos de vida particulares no transmisibles y detectables bajo forma de producciones concretas —técnicas, hábitos, costumbres, instituciones, creencias— antes que las capacidades virtuales, y correspondiente a valores observables, antes que a verdades o a las que supuestamente se considera como tales.

Sería demasiado largo recordar aquí los orígenes filosóficos de este modo de proceder. Manifiestamente, este origen es doble. En primer lugar está la escuela histórica alemana que, de Goethe a Fichte y de Fichte a Herder, se ha ido separando progresivamente de las pretensiones generalizantes para buscar las diferencias antes que las semejanzas, y para defender, contra la filosofía de la historia, los derechos y las virtudes de la monografía. No hay que olvidar, en esta perspectiva, que los grandes defensores de la tesis del relativismo cultural en el siglo XX, Boas, Kroeber y, en parte, Malinowski, eran de formación alemana. Hay una segunda corriente, cuya fuente es el empirismo anglosajón tal como se manifestaría en Locke y, más tarde, en Burke. Importada en Francia por De Bonald, esta corriente se mezcla con las ideas de Vico —este anti-Descartes cuyo papel de precursor del pensamiento etnológico se descubre en nuestros días— para desembocar en la empresa positivista, demasiado impaciente por constituir en sistema, a partir de una base experimental todavía sumaria, la diversidad de los modos de acción y pensamiento de la humanidad.

Tal como se desarrolla en el curso del siglo XX, la etnología busca en la noción de cultura, sobre todo un criterio que permita reconocer y definir la condición humana, de modo paralelo a como Durkheim y su escuela, en la misma época y con una intención comparable, recurrían a la noción de sociedad. Ahora bien, la

*Claude Lévi-Strauss. Tomado de *Le régard éloigné*, Librairie Plon, París, 1983, pp. 50-53 y 59-62. Traducción de Gilberto Giménez.

noción de cultura plantea inmediatamente dos problemas: son, si así puede decirse, los de su empleo en singular y en plural. Si la cultura —en singular y eventualmente hasta con mayúscula— es el atributo distintivo de la condición humana, ¿qué rasgos universales incluye y cómo definir su naturaleza? Pero si, por otra parte, la cultura sólo se manifiesta bajo formas prodigiosamente diversas, como lo ilustran, cada una de ellas a su manera, las cuatro o cinco mil sociedades que existen o han existido en la tierra y sobre las cuales poseemos informaciones útiles, ¿dichas formas son todas equivalentes entre sí a pesar de las apariencias, o son susceptibles de juicios de valor que, en caso afirmativo, repercutirán inevitablemente sobre el sentido de la misma noción?

Desde 1917, en un célebre artículo intitulado *The Superorganic*, el gran etnólogo americano Alfred Kroeber se esforzó por responder a la primera interrogación. La cultura constituye para él un orden específico, distinto de la vida, como ésta lo es de la materia inanimada. Cada orden implica al que le precede, pero el paso de uno a otro está marcado por una discontinuidad significativa. Un poco a la manera de un arrecife de coral continuamente segregado por los individuos a los que abriga, pero anterior a sus ocupantes actuales que, a su vez, serán remplazados por otros, la cultura debe concebirse como una concreción de técnicas, costumbres, ideas y creencias engendradas sin duda por individuos, pero más duraderas que cada uno de ellos.

Tradicionalmente, la etnología responde a la segunda interrogación con la teoría del relativismo cultural. No se niega la realidad del progreso ni la posibili dad de ordenar unas respecto de otras determinadas culturas consideradas no de manera global sino bajo aspectos aislados. Se considera, sin embargo, que aun restringida de este modo, esta posibilidad queda sometida a tres limitaciones: 1) incuestionable cuando se considera la evolución de la humanidad desde una perspectiva amplia y de conjunto (*perspective cavalière*), el progreso no se manifiesta, sin embargo, más que en sectores particulares, e incluso allí de manera discontinua, sin perjuicio de estancamientos ni de regresiones locales; 2) cuando la etnología examina y compara entre sí las sociedades de tipo preindustrial que constituyen principalmente su objeto de estudio, no logra descubrir un medio que permita ordenarlas con base en una escala común; 3) en fin, la etnología se reconoce incapaz de formular un juicio de orden intelectual o moral sobre los valores respectivos de cualquier sistema de creencias o de cualquier forma de organización social, desde el momento en que los criterios de moralidad son siempre para ella, por hipótesis, una función de la sociedad particular en la que han sido enunciados.

A lo largo de casi medio siglo, el relativismo cultural y la separación perjudicial que implica, entre el orden de la naturaleza y el de la cultura, han tenido casi el valor de un dogma. Ahora bien, este dogma se ha visto progresivamente amenazado en varios frentes. Y en primer término, desde el interior, en razón de las simplificaciones excesivas imputables a la escuela llamada funcional que, principalmente con Malinowski, ha llegado a subestimar las diferencias entre las culturas, hasta el punto de reducir la diversidad de las costumbres, creencias e instituciones, a otros tantos medios equivalentes para satisfacer las necesidades más elementales de la especie, de modo que ha podido decirse: en tal concepción, la cultura no es más que una inmensa metáfora de la reproducción y de la digestión...

Por otra parte, los etnólogos, imbuidos de un profundo respeto por los pueblos que estudiaban, se abstenían de formular juicios sobre el valor comparado de sus culturas y la nuestra, en el preciso instante en que estos pueblos, que accedían a la independencia, no parecían abrigar ninguna duda sobre la superioridad de la cultura occidental, al menos si nos atenemos a lo que decían sus dirigentes. Éstos llegaban incluso a acusar a los etnólogos de prolongar insidiosamente la dominación colonial al contribuir, por la atención exclusiva que les dedicaban, a perpetuar las prácticas anticuadas que constituían, según ellos, un obstáculo para el desarrollo. De este modo, el dogma del relativismo cultural quedaba cuestionado por aquéllos mismos en cuyo beneficio moral los etnólogos creían haberlo promulgado.

Pero, sobre todo, la noción de cultura, la discontinuidad de lo superorgánico y la distinción fundamental entre el ámbito de la naturaleza y el de la cultura han sido objeto, desde hace una veintena de años, de los asaltos convergentes de especialistas pertenecientes a disciplinas afines, quienes aducen tres órdenes de hechos.

[...]

La cultura no es natural ni artificial. No depende ni de la genética ni del pensamiento racional porque consiste en reglas de conducta no inventadas, cuya función generalmente no es comprendida por quienes las obedecen: en parte, se trata de residuos de tradiciones adquiridas en los diferentes tipos de estructura social por los que cada grupo humano ha pasado en el curso de una muy larga historia; la otra parte consiste en reglas aceptadas o modificadas conscientemente en vista de un fin determinado. Pero no hay duda: entre los instintos heredados de nuestro patrimonio biológico y las reglas de inspiración racional, la masa de reglas inconscientes sigue siendo la más importante y eficaz, porque como lo habían

comprendido Durkheim y Mauss, la razón misma es más bien un producto que una causa de la evolución cultural.

Esto sigue siendo verdad, aun cuando la línea de demarcación entre naturaleza y cultura nos parezca hoy más tenue y sinuosa de lo que antes habíamos imaginado. Elementos de lo que entendemos por cultura aparecen aquí y acullá, en las diversas familias animales, en forma separada y en orden disperso. Como ya lo decía Chamfort: "La sociedad no es, como suele creerse, el desarrollo de la naturaleza, sino más bien su descomposición. Es un segundo edificio construido sobre los escombros del primero" (*Maximes et pensées*, 8). Por consiguiente, lo característico en el hombre no sería tanto la presencia de tal o cual elemento, como la recuperación sintética del conjunto de elementos bajo la forma de una totalidad organizada. En la proporción de nueve sobre diez, el hombre y el chimpancé comparten los mismos cromosomas, y hay que tomar en consideración sus respectivas combinaciones para tratar de explicar las diferencias de aptitudes que separan a las dos especies.

Pero no basta definir la cultura por sus propiedades formales. Si se le debe considerar como el atributo esencial de la condición humana en todas las épocas y en todos los pueblos, la cultura tendría que exhibir también aproximadamente el mismo contenido. En otros términos, ¿existen "universales" de la cultura? Vico, quien al aparecer fue el primero en plantearse esta cuestión, distinguía tres de ellos: la religión, el matrimonio asociado con la prohibición del incesto, y la sepultura de los muertos. Son rasgos universales de la condición humana, sin duda, pero no nos enseñan gran cosa: todos los pueblos del mundo tienen creencias religiosas y reglas de matrimonio. No basta constatarlo; también se necesita comprender por qué estas creencias y reglas difieren de una sociedad a otra, y por qué a veces son contradictorias. La preocupación por los muertos, ya sea por temor o por respeto, es universal, pero a veces se manifiesta en forma de prácticas destinadas a alejarlos definitivamente de la comunidad de los vivientes porque son considerados peligrosos, y otras veces en forma de acciones que se proponen acapararlos e implicarlos a cada momento en los combates de los vivientes.

Mediante recuentos efectuados sobre la base de varios centenares de poblaciones, los etnólogos —principalmente americanos— han enriquecido considerablemente el inventario y han propuesto una lista de rasgos universales: clases de edad, deportes atléticos, adornos, calendario, aprendizaje del aseo corporal, organización colectiva, cocina, trabajo cooperativo, cosmología, galantería, danza, arte decorativo, etcétera. Además de lo ridículo del repertorio alfabético, estos denominadores comunes no son más que categorías vagas y carentes de signifi-

cación. Tal como se plantea hoy día a los etnólogos, el problema de la cultura y, por lo tanto, de la condición humana, consiste en descubrir leyes de orden subyacentes a la diversidad observable de las creencias e instituciones.

Las lenguas del mundo difieren entre sí en diferentes grados por el fonetismo y la gramática, pero aun tomando en consideración las más alejadas entre sí, obedecen a constricciones (*contraintes*) de carácter universal. Cualquiera que sea la lengua considerada, la presencia de ciertos fonemas implica o excluye la de otros: ninguna lengua posee vocales nasales si carece de vocales orales; la presencia en una lengua de dos vocales nasales opuestas entre sí implica que dos vocales podrán definirse en esa misma lengua por la misma oposición; y la presencia de vocales nasales implica la de consonantes nasales. Ninguna lengua distingue los fonemas (*u* e *i*) si no posee un fonema (*a*) al que se oponen conjuntamente los otros dos.

Muchas lenguas marcan el plural añadiendo a la palabra un morfema complementario, pero ninguna procede a la inversa. Una lengua que posea una palabra para designar "rojo", también tiene necesariamente dos palabras para designar "blanco" y "negro", o "claro" y "oscuro"; la presencia de una palabra para designar "amarillo" implica la de una palabra que designe "rojo", etcétera. Algunas encuestas parecen indicar que en una lengua cualquiera, la presencia de una palabra para designar "cuadrado" presupone la de otra para nombrar "círculo".

Al comienzo de mi carrera me ocupé de las reglas del matrimonio. Y me esforcé por demostrar que las reglas aparentemente más opuestas entre sí ilustran, de hecho, modalidades variadas de intercambio de mujeres entre grupos humanos, sea de manera directa y recíproca, o diferida, ajustándose a ciclos largos o breves de reciprocidad posibles de determinar, a pesar de la diversidad aparente de las creencias y costumbres.

Los capítulos siguientes ilustran este modo de proceder. Entonces podrá verse cómo la etnología contemporánea se esfuerza por descubrir y formular tales leyes de orden en diferentes registros del pensamiento y de la actividad humanas. Invariantes a través de las épocas y de las culturas, sólo ellas podrán permitir superar la antinomia aparente entre la unicidad de la condición humana y la pluralidad aparentemente inagotable de las formas bajo las cuales la aprehendemos.

BIBLIOGRAFÍA

KROEBER, A.L., "The Superorganic" (1917), en *The Nature of Culture*, University of Chicago Press, 1952.

CULTURA E IDEOLOGÍAS*

El análisis de las ideologías, uno de los temas centrales de la sociología y de la ciencia política contemporáneas, constituye un área dentro de la cual el aprovechamiento de los métodos, técnicas y resultados teóricos de la antropología parece ser no sólo pertinente sino incluso necesario. En efecto, cualquiera que sea la noción del concepto de ideología —y seguramente las hay varias y contradictorias— todas ellas tienen en común por lo menos la admisión de que los fenómenos ideológicos se refieren al universo simbólico y poseen una afinidad básica con los mitos, cuestiones éstas a las cuales la antropología ha dedicado su mejor esfuerzo. En este sentido, el análisis de las ideologías y el estudio de la cultura se superponen. Sin embargo, para determinar con alguna claridad la posibilidad de utilizar los recursos de la antropología en el análisis de las ideologías (o viceversa), es necesario reconocer y establecer las diferencias de enfoque que aparecen con nitidez cuando se analizan y comparan los conceptos cultura e ideología. Es ésta la tarea que nos proponemos iniciar en esta contribución para un debate, intentando demostrar la inconveniencia, ya sea de la eliminación del concepto de cultura y de la investigación de los fenómenos culturales en favor del análisis de la ideología, ya sea de la absorción del concepto de ideología y de la problemática que le es propia por el estudio de la cultura. Lo que se propone es la permeabilidad entre estos dos tipos de enfoque, pero con cuidado de preservar los recursos de análisis propios de cada uno de ellos.

1. *La cultura*

El concepto de cultura, así como el de ideología, ha sido definido de diferentes maneras. No es necesario, en este trabajo, reconstituir toda su historia. Lo que nos interesa primordialmente es recuperar algunos de sus aspectos generales e indicar las implicaciones derivadas del modo como fue utilizado en la investigación etnográfica (no siempre en correspondencia con la forma como fue definido).

En primer lugar, es importante reconocer que el concepto fue elaborado en función de problemas específicos de la investigación antropológica, referidos al estudio

*Eunice R. Durham. "Cultura e ideologia", en *Dados-Revista de Ciências Sociais*, Río de Janeiro, vol. 27, núm. 1, 1984, pp. 71-89. Traducción de Heloisa Alfonso de Almeida Tormin y Noemí Alfaro Mejía.

de los pueblos llamados "primitivos", es decir, de sociedades relativamente indiferenciadas y con tradición histórica independiente de la nuestra. Puede decirse, en cierto modo, que los aspectos generales del concepto de cultura pueden aprehenderse como un conjunto de presupuestos que se derivan de la manera como la antropología concibió su objeto y definió los problemas básicos del trabajo de campo. Esos presupuestos fueron elaborados de modo que pudieran ofrecer soluciones para una indagación central: ¿cuál es el significado de las costumbres extrañas y aparentemente incomprensibles observadas en sociedades diferentes de la nuestra?

En la tradición antropológica, por lo tanto, se pregunta siempre sobre el significado de la conducta socialmente modelada.

Formular el objeto de la investigación en estos términos implica reconocer que la vida social, en cualquier agrupación humana, no es un caos incomprensible sino que se ordena a través de las costumbres; que esas costumbres incomprensibles para nosotros poseen un significado para los miembros de la sociedad en cuestión; y que la investigación antropológica puede descubrir el significado presente en la costumbre, porque el mecanismo de su elaboración es universal, es decir, común al investigador y al investigado, por más diverso que sea el resultado de su funcionamiento.

La idea fundamental es que la vida social está ordenada por símbolos organizados en sistemas. El corolario de esta concepción es la negación de una base natural (o biológica) para la sociedad. Se trata aquí, obviamente, de la célebre oposición entre naturaleza y cultura, oposición ésta que funda la antropología cultural y social[1] e implica una cierta concepción de la "naturaleza humana".

De acuerdo con esta concepción, lo característico de la "naturaleza humana" es justamente el grado de ausencia de orientaciones intrínsecas, genéticamente programadas en el modelaje del comportamiento. Despojada de esas orientaciones, toda acción humana y la propia supervivencia de la especie quedan supeditadas a la constitución de orientaciones extrínsecas construidas socialmente a través de símbolos. Sin esas orientaciones —reglas simbólicamente construidas— el hombre no tendría un comportamiento más natural, sería, por el contrario, una monstruosidad biológicamente no viable, incapaz de gobernar sus impulsos, vivir en sociedad y organizar su acción sobre el mundo. La cartografía simbólica es esencial no sólo para la elaboración del conocimiento

[1] La sistematización inicial del concepto de cultura propuesta por Tylor en 1871 precede inmediatamente a la afirmación de la imposibilidad de explicar las diferencias culturales por diferencias raciales. Ver, Eduard B. Tylor, *Primitive Culture*, Harper and Brothers, Nueva York, 1958.

sino también para la organización y expresión de los sentimientos y pasiones.[2] Desde este punto de vista, el componente simbólico de la acción humana, más que parte integrante, es el elemento constitutivo de la vida social. Lévi-Strauss formuló este postulado básico en una crítica a Durkheim, al afirmar que el problema crucial no es buscar el origen social del símbolo, sino entender el fundamento simbólico de la vida social.[3]

La dimensión simbólica constitutiva de la acción humana puede estar verbalizada en el discurso, cristalizada en el mito, el rito y el dogma, o incorporada a los objetos, a los gestos, a la postura corporal; y siempre está presente en cualquier práctica social.

Esta concepción básica incorporada en el concepto de cultura encuentra una correspondencia inmediata en la experiencia del trabajo de campo, donde la observación del comportamiento y el comentario formulado sobre él por los miembros de la sociedad aparecen indisolublemente unidos. Sea, por ejemplo, la investigación de las reglas de matrimonio en el proceso de esclarecer un sistema de parentesco. Estas reglas se construyen a través de un análisis de la cartografía de los matrimonios reales, realizado con las categorías proporcionadas verbalmente por los informantes. Complementariamente se utilizan informaciones sobre matrimonios hipotéticos; se pide a los informantes que hagan una distinción entre uniones permitidas (toleradas o preferidas) y prohibidas. Se anotan también los mitos y teorías que expresan o justifican las prácticas sociales. Las informaciones se someten adicionalmente a control mediante el levantamiento de genealogías y la observación de las formas de nominación y conductas modeladas. En esta situación de investigación, tanto la observación directa de la conducta como los comentarios o el discurso de los miembros de la sociedad sobre su práctica, constituyen elementos igualmente relevantes utilizados por los antropólogos para construir-reproducir un sistema presentado en forma de normas o de patrones culturales, en función del cual la acción y el discurso adquieren sentido.

Por lo tanto, para realizar la investigación de campo basta con asumir que "todo ocurre como si" el comportamiento de los seres humanos que viven en socie-

[2] Modernamente, Lévi-Strauss y Geertz están entre los autores que trabajan de manera más constructiva con esta noción. Ver, Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Presses Universitaires de France, París, 1949, y Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, Nueva York, 1973.

[3] Claude Lévi-Strauss, "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss", en Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, París, 1950.

dad dependiera de la existencia de un conjunto de normas construidas socialmente. Pero el planteamiento del problema en estos términos simplistas, si bien puede dar origen a monografías primorosas, oculta, sin embargo, algunos problemas teóricos fundamentales e implica el peligro de "reificar" las explicaciones elaboradas por el investigador.

En realidad, creo que la antropología jamás trató adecuadamente la cuestión de la naturaleza de las normas sociales relacionadas con el carácter consciente o inconsciente de las regularidades del comportamiento, y remiten al problema de la relación entre conductas individuales y procesos sociales. La propia ambigüedad del concepto de norma, que puede ser usado alternada o simultáneamente como construcción del investigador o elaboración (consciente o inconsciente) de la propia sociedad, se utilizó frecuentemente como recurso para evitar la necesidad de aclarar el problema.

Sin embargo, pese a la imprecisión de las formulaciones, para los antropólogos, acostumbrados a realizar los análisis a partir de discursos y prácticas fragmentarias, siempre fue claro que no obstante las prácticas sociales tienen sentido para los actores, aunque éste pueda recuperarse mediante la construcción-explicitación de sistemas simbólicos, y aunque los agentes sean capaces de formular las reglas rectoras de su conducta, los sistemas como tales no son verbalizados y no necesitan estar presentes en la conciencia de los hombres para que éstos puedan operar. Respecto de este problema, los antropólogos tendieron a operar no tanto con una teoría, como con una metáfora: la cultura es como el lenguaje. Ambos sólo pueden ser explicados a través de la estructura que les da forma, pero los dos son utilizados y comprendidos sin que esa estructura asome a la conciencia de los hombres.[4] El lenguaje, concebido simultáneamente como parte de la cultura e instrumento indispensable de ésta, pasó a ser también el verdadero paradigma de la cultura.

Por lo tanto, no es de extrañar la inmensa fascinación que ejerció el desarrollo de la lingüística moderna sobre la antropología, dentro de la cual se desarrolló todo el estructuralismo, explorando su afinidad con la lingüística. Pero en esta perspectiva, la cultura pasó a concebirse como texto y se confió a la antropología la tarea de descifrarla, es decir, el descubrir los códigos que permiten su lectura. Esta postura fue alentada en la propia situación de investigación por el lugar que ocupa el antropólogo: el de un observador "de afuera". Sin embargo, esta

[4] El carácter nebuloso de este inconsciente productor de estructuraciones permitió relegar a la inconsciencia de los antropólogos muchos problemas teóricos extremadamente espinosos.

orientación acarreó tendencialmente una deformación interpretativa caracterizada por Bourdieu como vicio hermenéutico, análogo al del lingüista que estudia lenguas diferentes a la suya: "Implica el hecho de aprehender la lengua más bien desde el punto de vista del sujeto que comprende, que desde el punto de vista del sujeto que habla, es decir, más como instrumento de descodificación que como medio de acción y de expresión".[5]

El peligro inherente al abandono de "hombres actuantes", para los cuales la cultura es un instrumento construido para actuar sobre el mundo, es el dejarse llevar por las apariencias concibiendo la acción culturalmente modelada como simple objetivación de las normas o de las estructuras, es decir, como epifenómeno. De este modo, se cae necesariamente en el idealismo y en el formalismo y se pierde buena parte de la riqueza del enfoque etnográfico dentro del cual el significado es indisociable de la acción transformadora del hombre.

Para evitar ese camino es necesario retomar el modo como la antropología encaminó, en el trabajo de campo, la relación entre la acción transformadora del hombre en el mundo y esos "objetos simbólicos" conscientes: mitos, reglas y comentarios que los hombres tejen sobre su propia conducta. Para evitar la ambigüedad del término norma, se puede utilizar el concepto patrón cultural, en referencia a los ordenamientos presentes en el comportamiento colectivo. Los patrones culturales son construcciones del investigador que hacen explícita una lógica propia de la conducta. Esta lógica no es, en sí, consciente, pero su producción (reproducción) depende de un instrumental simbólico cristalizado en los mitos, en las reglas explícitas, en las teorías que los hombres construyen para explicar la naturaleza, la sociedad y su propio destino y que pueden ser concebidos como "objetos culturales" producidos socialmente.

La dinámica de la relación entre esos "objetos culturales" y la práctica colectiva puede aprehenderse más fácilmente si utilizamos, en lugar de la metáfora del lenguaje, la del trabajo: así como los bienes materiales resultantes del trabajo social encierran un trabajo muerto susceptible de reincorporarse a la actividad productiva sólo a través de un trabajo vivo, así también esos sistemas simbólicos forman parte de la cultura en la medida en que se utilizan constantemente como instrumentos de ordenación de la conducta colectiva, esto es, en la medida en que se absorben y recrean en las prácticas sociales.[6]

[5] Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Librairie Droz, Ginebra, 1972, p. 159.
[6] Sobre esta cuestión, ver, Eunice Durham, "A dinamica da cultura", en Fernando Henrique Cardoso y otros, *Ensaios de Opinião*, 2+2, Río de Janeiro, 1977.

Si utilizamos de modo poco diferente una concepción de Geertz, podemos decir que esos sistemas simbólicos son modelos en la doble acepción del término: por un lado, representaciones en sentido propio (modelos de la realidad social) y, por el otro, simultáneamente, orientaciones para la acción (modelos para el comportamiento social).[7] Sin embargo, contrariamente a Geertz, referimos el concepto de cultura menos a los modelos que al proceso de su continua producción, utilización y transformación en la práctica colectiva.

Las nuevas metáforas no constituyen, ciertamente, un sustituto adecuado para una reflexión teórica más acabada, pero permiten retomar una concepción dinámica de la cultura siempre presente en la investigación etnográfica, y entender, a partir de ella, la ausencia en la antropología de ciertos problemas a los cuales la sociología y la ciencia política dedicaron muchos de sus esfuerzos.

En efecto, prisionera de un trabajo de campo en el cual la acción y la representación aparecen indisolublemente ligadas en una cierta concepción de práctica significante, la antropología no desarrolló ninguna tendencia para oponer formalmente las "condiciones reales de existencia" a las representaciones, ni para percibir a estas últimas como manifestación distorsionada de aquéllas. Dentro de la orientación antropológica resulta imposible relegar el universo simbólico, en su totalidad, a la instancia de la superestructura, desde el momento en que dicho universo es indisociable de cualquier práctica social, incluida la producción material, y constituye un instrumento fundamental para descifrarla.

Orientada hacia el nivel de las prácticas sociales concretas, la antropología jamás operó satisfactoriamente con la oposición infraestructura-superestructura.[8] A lo más desarrolló, en la descripción etnográfica, distinciones muy fluidas entre organización económica, organización social y religión, distinciones éstas (más bien recursos expositivos), antes que elementos de una formulación teóricamente fundamentada. Las distinciones son fluidas porque en la investigación empírica los antropólogos tendieron a analizar, tanto la organización económica como la mitología y el ritual, en su relación con la organización social y en términos de su integración en prácticas multidimensionales.

Tal vez el concepto de hecho social total, propuesto por Marcel Mauss y relaborado por Lévi-Strauss, sea el que mejor caracterice al enfoque antropológico prisionero de la práctica etnográfica: la preocupación por aislar y analizar siste-

[7] Geertz, *The Interpretation*..., *op. cit.*, p. 930.

[8] Sobre las dificultades para la aplicación de la oposición infraestructura-superestructura en antropología, véase, Marshall Sahlins, *Cultura e razão pratica*, Zahar, Río de Janeiro, 1979.

mas económicos, políticos, jurídicos o ideológicos (aunque también estuvo presente), fue menor que el esfuerzo por integrar todos estos aspectos en términos de prácticas sociales cuyas múltiples dimensiones son unificadas por la significación.[9] Por esta razón, en las monografías clásicas, cuando los antropólogos analizan el sistema económico hablan de clanes y de linajes; cuando hablan de la organización social describen también la distribución de alimentos, y en el estudio del mito analizan la relación hombre-naturaleza.

Aunque sea perfectamente posible y teóricamente adecuado afirmar que los mitos, las reglas (que establecen sistemas de obligaciones recíprocas), o el ritual forman parte de la superestructura, la explicación antropológica nunca se orientó en el sentido de contraponer o comparar esta instancia, en su conjunto, a las prácticas productivas consideradas en forma independiente. Por el contrario, el trabajo de análisis opera en el sentido de disolver la separación de las instancias para enfocar la interrelación dinámica entre aspectos supra e infraestructurales en prácticas sociales multidimensionales.

Cabe observar todavía que los antropólogos tendieron a concebir los patrones culturales no como una forma o molde que implicara producir conductas estrictamente idénticas, sino como reglas de un juego, es decir, como una estructura que permite atribuir significado a ciertas acciones, en función del cual se juegan infinitas partidas. De este modo, la práctica social adquiere forma y sentido, pero no se encuentra determinada en sentido estricto, desde el momento en que se admite todo un espacio de arbitrariedad, creatividad, improvisación y transformación. La observación de la infinita variedad de formas culturales en una sociedad y la presencia de las soluciones más diversas para los mismos problemas en sociedades diferentes, alejaron siempre a los antropólogos del problema de la determinación, en última instancia, por lo económico. Aun cuando se acepta en términos teóricos generales, esa concepción no constituye ni el centro de la reflexión teórica ni una guía eficaz para la práctica de la investigación etnográfica, salvo muy recientemente a través de los intentos de algunos antropólogos marxistas. Los antropólogos siempre estuvieron mucho más interesados en la multiplicidad de las mediaciones que en la determinación última o en la "autonomía de las superestructuras", es decir, estuvieron más interesados en las complejidades "innecesarias", en los énfasis emotivos y en las "perversiones" cognitivas que confieren a cada cultura su forma, "color" y especificidad. El elemento simbólico, presente en las pautas de orga-

[9] Lévi-Strauss "Introduction à l'oeuvre...", *op. cit.*

nización de la vida social, parece permitir infinitas elaboraciones, extraordinarias reduplicaciones, así como refinamientos y complejidades "gratuitas", como se nota fácilmente en el ritual, en la mitología, ornamentación, clasificaciones del mundo natural y social, reglas de cortesía, categorías de parentesco, distribución del alimento, etcétera. Para el antropólogo, la cultura tiene cierto carácter lúdico, como si los hombres, luego de haber desarrollado su capacidad simbólica en función de y para su práctica social, jugaran con ella elaborando estructuras infinitamente complicadas y, por eso mismo, en apariencia, estéticamente satisfactorias.

Es verdad que este planteamiento no elimina un problema central en el marxismo: la identificación de procesos fundamentales para la reproducción de una forma de vida social (una cultura) determinada. Este problema apareció indirectamente en la antropología clásica, en torno a la integración de la cultura, y se le orientó de tres formas diversas, todas ellas básicamente descriptivas. En primer lugar, en el intento por detectar valores abarcadores que son, en realidad, formulaciones sintéticas sobre las características propias de las actitudes en los individuos portadores de la cultura. Este enfoque es el que desemboca en la definición de *ethos* cultural. En segundo lugar, como lo hace Malinowski, en la búsqueda de instituciones básicas universales, cuya forma específica en cada sociedad sería responsable de su unicidad, y en función de las cuales sería posible aprehender la integración entre los diferentes aspectos y partes de la cultura. Y, finalmente, a través del concepto de estructura de la sociedad, esbozo formal referido a los sistemas de relaciones sociales (funcionalismo estructural).[10]

En ninguno de estos tres casos, nótese bien, se encuentra incorporado el problema de la determinación.

En resumen, deseamos demostrar que al analizar la práctica económica, la vida cotidiana o la religión, el enfoque culturalista parte siempre de la presuposición de la unidad entre acción humana y significación. Es verdad que el estructuralismo, a través de la influencia de la lingüística y con su énfasis en el análisis de los aspectos formales en los sistemas simbólicos, tendió muchas veces a disociarlos de la acción transformadora del hombre sobre la naturaleza y en la sociedad. Es necesario, sin embargo, preservar la riqueza del enfoque tra-

[10] Más recientemente, en el estructuralismo de inspiración lingüística el concepto de estructura tendió a liberarse del concepto de sociedad para referirse cada vez más a los sistemas simbólicos como tales, y encaminar el análisis hacia un formalismo creciente.

dicional acuñado en la práctica etnográfica, el cual podemos caracterizar por tres ausencias o negaciones.

En primer lugar, el análisis de los patrones culturales no implica ninguna oposición entre lo falso y lo verdadero. Las reglas explícitas o las explicaciones míticas no son distorsiones de una realidad demostrada por la ciencia, sino formas de su producción. Del mismo modo, no se analiza la confrontación entre el discurso del nativo sobre su sociedad y la elaboración del antropólogo para demostrar la distorsión del primero en relación con la segunda, sino para verificar si ésta permite descifrar aquél.

Por otro lado, como las sociedades estudiadas por los antropólogos no poseen una antropología propia o autóctona, el problema de la relación sujeto-objeto de la investigación se planteó en forma muy particular, es decir, la cuestión de la presunción de la exterioridad del observador no fue cuestionada y no fue en estos términos como se discutió el problema de la objetividad científica. Por el contrario, el desarrollo de las técnicas de investigación procuró disminuir su exterioridad, planteada desde el inicio por la propia situación de campo, y la discusión sobre la cientificidad y objetividad de los resultados de la investigación se desplazó hacia la cuestión del relativismo cultural, es decir, hacia la necesidad de elaborar categorías de análisis que no deformaran la realidad observada en función de parámetros de nuestra propia cultura. Si se tienen en cuenta estas dos cuestiones, se puede entender que no haya surgido en la antropología la discusión sobre la oposición ciencia-ideología.

Finalmente, tampoco existe relación necesaria alguna entre las representaciones (en su falsedad o veracidad) y el poder. Los patrones culturales no son concebidos, fundamentalmente, como instrumentos de dominación, salvo en el sentido genérico de que la cultura es instrumento de dominación de las fuerzas naturales. La opacidad de la sociedad y la inconsciencia de los hombres en relación con los mecanismos de producción de la vida social, nunca pudieron ser consideradas por los antropólogos, en las sociedades esencialmente igualitarias de las cuales se ocuparon, como resultante del ocultamiento de la dominación de una clase sobre otra. Obviamente, es posible analizar las relaciones de poder en las sociedades primitivas, pero estas relaciones no son ni la base ni el centro de la concepción de la cultura.

Estas ausencias, en el fondo, permiten hacer explícitas las diferencias entre un estudio antropológico de la cultura y el análisis político de las ideologías.

2. *La ideología*

El concepto de ideología fue acuñado y sufrió transformaciones en función de un tipo de indagaciones muy diferente del que dio forma al concepto de cultura. Inicialmente no se trataba de saber "cuál es el significado de las costumbres extrañas observadas en diferentes pueblos", sino que se buscaban respuestas a esta otra cuestión: cuál es la importancia de las ideas en la preservación de un orden social injusto, y cómo, por el contrario, pueden servir como instrumentos en la transformación consciente de la sociedad hacia un orden justo.[11]

Como se echa de ver, los problemas planteados y presupuestos movilizados son muy diversos de aquellos estudiados hasta ahora.

La diferencia más importante, obviamente, está en que la problemática de la ideología es, desde el principio, esencialmente política. Además lo es doblemente, pues se sitúa exactamente en el punto de confluencia de la reflexión con la práctica política.

El conjunto de presuposiciones no es menos diversificado. En el mismo punto de partida ya hay, tal vez no tanto una presuposición como un corolario: la oposición entre error o falsedad y verdad. Desde los ideólogos franceses hasta el joven Marx de *La ideología alemana*, y luego de permear buena parte, tanto de la tradición marxista como de la positivista, se halla presente la convicción de que las "ideas falsas o distorsionadas (supersticiones para los ideólogos, ideología para Marx) son producto e instrumento de opresión política de una clase y, a la inversa, las "ideas" verdaderas, construidas por la ciencia (o por el proletariado) son armas e instrumentos necesarios en la lucha contra la opresión de la clase dominante.

Otra presuposición que impregna también todo este planteamiento, es la concepción propia del siglo XVIII y del pensamiento burgués, de que la sociedad puede y debe ser transformada por la razón; de que un orden social justo sólo puede ser creado consciente y racionalmente. En este sentido, la ciencia se presenta, simultáneamente, como instrumento de verdad y arma de justicia.

En el marco de estas presuposiciones, el concepto de ideología no abarcó, por lo menos inicialmente, todo el campo del simbolismo y la significación planteado por la antropología, sino que se restringió (hasta muy recientemente) a con-

[11] Sobre el concepto de ideología y su historia, ver, Georges Lichtheim, "The Concept of Ideology", en *History and Theory*, núm. 4, 1965/6, pp. 164-195.

tenidos bastante específicos. Es decir, el análisis de las ideologías se refirió, básicamente, a ciertos sistemas estructurados y cristalizados de representaciones: la religión, el derecho, la filosofía, las ideas políticas. Por otro lado, como compete a la ciencia el papel liberador de demostrar la falsedad de dichas representaciones, desmitificando la dominación para producir libertad, el problema se transfiere muy pronto a la cuestión de determinar en qué medida lo que se propone como ciencia es realmente científico o, por el contrario, constituye una nueva deformación ideológica. Por lo tanto, la gran batalla se entabla en el campo de la filosofía de la ciencia.

Estas observaciones son suficientes para demostrar otra diferencia esencial entre el concepto de cultura y el de ideología. Al referirse básicamente a sistemas centralizados de "ideas" (productos culturales), la utilización del concepto de ideología implica una separación bastante radical entre realidad social y universo simbólico. De ahí, esa utilización tiende a reconstituir determinados sistemas de representaciones como instancia específica, para confrontarlos luego con las "condiciones reales de existencia" ("la economía" o "la infraestructura"), examinadas con otro instrumental teórico. Esto quiere decir que se puede tratar de formular las relaciones entre esos dos órdenes de realidad (uno "más real" que el otro), sólo después de analizar y aislar previamente cada uno de ellos como sistema independiente. En un análisis de este tipo resulta prácticamente imposible detectar el modo como las representaciones moldean el comportamiento colectivo, y los estudios se contentan con demostrar la distancia entre ideología y realidad social. Al interpretar esta distancia como distorsión perversa, el problema crucial se transfiere a la búsqueda de las causas que la producen.

Los problemas teóricos y metodológicos suscitados por un enfoque que, al privilegiar la acción transformadora en el hombre la separa del universo simbólico y proyecta esta separación en la antinomia infraestructura-superestructura, son inmensos.

No cabe analizar en este trabajo todos los repliegues de las infinitas controversias provocadas por este enfoque. Tampoco queremos negar, en esta simplificación bastante burda del problema, la riqueza e importancia de los análisis realizados a partir del concepto de ideología. Sólo queremos destacar, en forma un poco caricaturesca, los aspectos que distinguen radicalmente el uso común o vulgar de los conceptos ideología y cultura. Serían los siguientes: 1) su implicación necesariamente política; 2) su restricción inicial a sistemas estructurados y cristalizados de representaciones; 3) el establecimiento de una oposición entre realidad y representación, desplazando el problema del simbolismo a un plano secunda-

rio; 4) la introducción de una oposición entre falso-verdadero asociada, término por término, a la oposición opresión-libertad; 5) la síntesis de todas estas características en la concepción de la ideología como una imagen distorsionada y "perversa" de la realidad social, puesta al servicio de la opresión de una clase sobre otra.

Gran parte de la reciente discusión sobre el concepto de ideología, polarizada en torno a la contribución de Althusser, puede considerarse como un intento de superar el *impasse* producido por la oposición entre representación y realidad social e implica una redefinición de la naturaleza, del papel y del lugar de los sistemas simbólicos en la vida social.[12]

El camino encontrado por Althusser consiste en:

1. Inicialmente, y luego de recuperar ciertas formulaciones de Marx, superar la visión mecanicista y economicista de la relación infraestructura-superestructura, situando la ideología (y las superestructuras en general) dentro del movimiento de reproducción de las condiciones de producción.
2. Ampliar el concepto de ideología y rebasar su limitación inicial que lo reducía a sistemas conscientes y cristalizados de representaciones, para convertirlo prácticamente en sinónimo de universo simbólico y englobar al inconsciente.
3. Replantear la relación entre representación y realidad social, con el fin de evitar la oposición ciencia-ideología, según los esquemas habitualmente propuestos hasta entonces. De este modo, la ideología ya no se considera como una ciencia falsa, es decir, imagen distorsionada de las condiciones reales de existencia, sino como la representación (imaginaria) de la relación (vivida) de los hombres en esas condiciones de existencia. La ideología queda ahora directamente vinculada con lo "vivido humano", con el universo de significación.
4. Restablecer la relación entre universo simbólico-acción humana, al afirmar la existencia material de la ideología, ahora "inserta en una práctica material gobernada por rituales materiales y definida por aparatos ideológicos materiales".[13]

Como se ve, el concepto de ideología fue ampliado a modo de englobar prácticamente todo el campo tradicional abarcado por el concepto de cultura, sobreposición ésta que se torna aún más completa desde el momento en que el proceso de reclutamiento ideológico se identifica con la propia "transformación de indi-

[12] Nos referimos principalmente al ensayo sobre los aparatos ideológicos de Estado. Ver, Louis Althusser, *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado*, Ed. Presença, Lisboa, 1974.
[13] *Idem*.

viduos en sujetos". Dentro de estas perspectivas, el proceso de constitución de sujetos humanos, consistente en su ingreso al universo simbólico, estriba también en su ingreso a la ideología. Por lo mismo, la contribución de Althusser reviste gran interés para la antropología, especialmente en cuanto a la aproximación que establece entre la ideología y lo "vivido" humano, así como en su relación con la constitución de los sujetos.

Sin embargo, persisten diferencias importantes entre este concepto ampliado de ideología y el concepto de cultura, diferencias que conviene hacer explícitas.

En primer lugar, la ideología, en este nuevo sentido, constituyó al "sujeto", pero no a "las condiciones reales de existencia" que permanecen como realidad de otro orden. Se reintroduce de este modo la oposición realidad-representación que se había intentado superar.

En segundo lugar, aunque se identifique prácticamente lo ideológico con lo simbólico y se afirme su existencia material, esta postura reafirma la existencia de prácticas ideológicas diferentes de las prácticas productivas y de las prácticas políticas. Se reintroduce, por lo tanto, la restricción de lo simbólico a la instancia de las superestructuras, divorciándolo de la producción material. En este sentido, la ideología vuelve a ser ilusión (aunque también sea alusión); vuelve a ser un imaginario que no es "la realidad".

Finalmente, todo este ámbito ampliado conserva el mismo énfasis político del concepto más restringido. De este modo, todo el universo de la significación, identificado con la ideología y situado en la superestructura, llega a ser incluido integralmente en la problemática de la dominación. Se perdió el espacio de lo lúdico y gratuito, presente en la noción de cultura, en la cual no todo es opresión, ni la constitución de los sujetos humanos se confunde con la imposición de la dominación de clase.

Lo que se consiguió a través de este procedimiento fue, por un lado, ampliar de tal manera el concepto de ideología que éste perdió toda especificidad (todo lo que implica simbolización es ideología) y, por otro, politizar excesivamente el universo simbólico puesto que, siendo así que todo es ideología, todo es también dominación y todo se explica por la dominación: desde la concepción del Estado hasta el futbol, el baile popular y el circo; desde la definición del ciudadano hasta la homosexualidad.

Dentro de esta oscuridad, donde todos los gatos son pardos y todo es igualmente ideológico y político, se construye un universo asfixiante de opresión, donde el poder lo penetra todo y lo es todo. Ya no hay grados de dominación ni criterios de relevancia.

Lo que intentamos defender aquí es la preservación del concepto de cultura como instrumento para analizar la cuestión del simbolismo y la significación en la acción humana, no como práctica específica sino como elemento constitutivo de todas las prácticas, igualmente relevante en la producción material y en el debate escolástico. Sin negar la importancia de la distinción infraestructura-superestructura, intentamos rechazar la identificación de estas instancias con prácticas sociales específicas y mantener la concepción antropológica de que las prácticas sociales son siempre síntesis de múltiples determinaciones, y siempre, necesariamente, también simbólicas, es decir, dotadas de significación.

Por otro lado, es necesario preservar en el concepto de ideología su contenido político, lo cual implica no ampliarlo desmesuradamente para incluir en él todo lo simbólico ni, mucho menos, todas las significaciones.

La posición de Gramsci parece ser más fructífera acerca de la reflexión sobre las posibles contribuciones del concepto de ideología para un enfoque antropológico de nuestra sociedad (y viceversa), al permitir un análisis más profundo de los problemas esbozados. Entre todos los autores marxistas, Gramsci fue, seguramente, quien demostró mayor sensibilidad y se ocupó más profundamente de los fenómenos culturales. Es verdad que toda la riqueza de los análisis de Gramsci no se concreta en una teoría acabada de la ideología. Los fenómenos culturales se abordan a través de una multiplicidad de términos y conceptos como visión del mundo, filosofía, religión, sentido común, buen sentido, cuyas connotaciones y límites son imprecisos. Sin embargo, el mismo hecho de que Gramsci no desarrollara una teoría sistemática de la ideología y, en cambio, haya utilizado concepciones fluidas y a veces incluso contradictorias, puede ser un factor positivo: las sistematizaciones, aunque necesarias, frecuentemente encierran los problemas en una camisa de fuerza, mientras que construcciones más ambiguas pueden preservar una riqueza de percepción para la cual aún no existe una teoría adecuada. Por otro lado, el carácter fragmentado de los escritos de Gramsci, sin duda favorece lecturas muy diversas, lo que tal vez explique, por lo menos en parte, su éxito reciente.[14] De una forma u otra, su gran contribución, de la cual seguramente se benefició Althusser, fue superar el economicismo de las interpretaciones marxistas entonces vigentes, que tendía a considerar

[14] En la discusión sobre Gramsci utilizamos principalmente estudios contenidos en: Antonio Gramsci, *Concepcão dialéctica da história*, Civilização, Río de Janeiro, 1978; Antonio Gramsci, *Maquiavel, a política e o Estado moderno*, Civilização, Río de Janeiro, 1968; Antonio Gramsci, *Literatura e vida nacional*, Civilização, Río de Janeiro, 1968.

las manifestaciones culturales como mero epifenómeno, así como la de evitar el reduccionismo clasista, presente, incluso, en Lukács.

Es fundamental en la posición gramsciana la subordinación del análisis de la ideología al concepto de hegemonía, que permite anclar firmemente el problema en el campo de la política y remite el proceso interpretativo a la noción más amplia de lucha de clases.

Por este camino, Gramsci trata de evitar, en forma diferente de Althusser, la discusión de la oposición falso-verdadero, que tiende a desplazar el análisis de los fenómenos ideológicos hacia el campo puramente epistemológico. Lo que se pregunta, de cara a las ideologías, no es si son falsas o verdaderas, ni siquiera qué deformaciones presentan en relación con las condiciones reales de existencia sino cuál es su eficacia política, su poder de movilización y su grado de correspondencia con las potencialidades de organización y capacidad de confrontación de las clases fundamentales, es decir, se pregunta acerca de su organicidad. Más precisamente, Gramsci indaga cómo se puede producir, en la situación histórica específica que investiga, una ideología que sea instrumento de movilización y organización en la lucha contra las formas de dominación vigentes, en vista de la creación de un nuevo orden social. Dentro de este planteamiento, el marxismo (la filosofía de la praxis) se presenta como esa ideología. Gramsci realiza, por lo tanto, una ruptura radical con la tradición marxista vulgar al replantear de este modo la relación ciencia-ideología.

Finalmente, si bien es cierto que las ideologías se encuentran situadas claramente en la instancia de las superestructuras, el análisis se ubica más bien en el campo de articulación entre las instancias, presente en la práctica política. Además, todos los conceptos clave de Gramsci —hegemonía, sociedad civil y bloque histórico— están destinados justamente a romper con una visión mecanicista del modelo topográfico infraestructura-superestructura; apuntan hacia la compleja articulación de la formación social[15] y evitan una separación de "instancias".

Una vez planteado el análisis en este nivel, toda la cuestión de la ideología propiamente dicha, y asimismo de la cultura, de la religión, de la filosofía y del sentido común, se vuelca hacia el reconocimiento de la importancia de las ideas, concepciones y representaciones, para construir normas de acción, es decir, el interés se centra, implícitamente por lo menos, en la vinculación de la conducta

[15] Sobre esta cuestión resulta interesante consultar el artículo de Stuart Hall, Bob Lumbey y Gregor McLennan, "Politics and Ideology: Gramsci", en *On Ideology*, Center for Contemporary Cultural Studies, Hutchinson and Co., Londres, 1977.

con el universo simbólico. Es esto precisamente lo que aproxima la visión gramsciana de la ideología (y de su sustrato, el sentido común), a una concepción antropológica de la cultura: esa vinculación de las ideas, representaciones y categorías con lo vivido humano, su existencia en las mismas prácticas sociales, su relación con las normas de conducta. Por eso muchos de los fragmentos de Gramsci presentan un innegable sabor antropológico.

Gramsci no analiza la ideología ni la política como prácticas específicas. Nuevas formas de dominación y el establecimiento de un nuevo bloque histórico implican una transformación profunda de toda la sociedad. El bloque dominante necesita subordinar a las demás clases (y a sí mismo) a las exigencias del nuevo modo de producción, no sólo mediante la coerción sino también mediante la amplia transformación de valores y costumbres en la sociedad civil, transformación que constituye el fundamento de nuevas prácticas sociales. De esta manera, la política y la ideología atraviesan toda la sociedad, pero no impregnan del mismo modo el conjunto de las manifestaciones culturales.

Sin embargo, es importante hacer notar, en primer lugar, que los análisis de Gramsci sobre los fenómenos culturales, desarrollados a partir de una perspectiva estrictamente política y teniendo siempre como centro interpretativo la investigación de posibilidades de realización de la revolución comunista, comportan una enorme ambigüedad en la evaluación de las manifestaciones culturales espontáneas de las clases dominadas.

Por un lado, Gramsci exteriorizó siempre una valoración positiva de estas construcciones culturales: la noción de "buen sentido" parece haber sido creada precisamente para expresar el respeto por la capacidad popular, apoyada en el pragmatismo y en el realismo, de comprender la realidad social y formular sus intereses inmediatos. En la misma dirección se coloca todo su empeño en defender la necesidad de anclar la producción de los intelectuales en el sustrato proporcionado por el buen sentido. Por otro lado, el análisis gramsciano del "sentido común" pone el énfasis constantemente en su fragmentación e inconsistencia, resultado de la coexistencia de nociones arcaicas y modernas, de elementos desarrollados espontáneamente a partir de la vivencia solidaria de la situación de clase, y de ideas impuestas por la clase dominante. Para Gramsci, la fragmentación y la inconsistencia del sentido común se deben a la ausencia de sentido histórico y son producto de un pensamiento no reflexivo sobre el modo en que éste es producido, pero se acepta a sí mismo y a la realidad como datos.

Esta caracterización del sentido común es muy cercana a la concepción antropológica de la cultura (o de los procesos culturales), y el énfasis en la fragmenta-

ción no puede dejar de evocar la metáfora del *bricoleur* elaborada por Lévi-Strauss en su análisis del pensamiento salvaje.[16] Sin embargo, para Lévi-Strauss el pensamiento salvaje utiliza fragmentos para construir con ellos totalidades estructuradas: trabajar con fragmentos no significa necesariamente producir una visión fragmentada. Para la antropología, la ausencia de sentido histórico de un pensamiento no reflexivo sobre el modo en que éste es producido, jamás constituyó un obstáculo para elaborar una visión del mundo coherente y estructurada.

Para entender esta oposición entre la formulación de Lévi-Strauss y la de Gramsci es importante poner de relieve que éste en ningún momento trata de construir una teoría de la ideología en general (ni del sentido común ni de la cultura en general) sino que reflexiona sobre las condiciones de eficacia política de diferentes tipos de interpretación o visiones del mundo en la sociedad constituida con el capitalismo. El concepto de ideología es claramente un instrumento para analizar los aspectos políticos de nuestra propia sociedad en un momento histórico determinado. El concepto antropológico de cultura, por el contrario, tiene siempre una referencia general y es un instrumento de análisis y comparación entre sociedades con tradición histórica diversa. Sin embargo, un examen más detallado de todo el proceso de elaboración del concepto de ideología desde sus inicios, como lo hace Lichtheim,[17] muestra claramente su vinculación estructural con problemas específicos que surgen con la sociedad capitalista y, especialmente, con la cuestión de la relación entre nuevas formas de dominación y la emergencia de un conocimiento científico sobre la sociedad. Conviene también recordar que las diferentes formulaciones del concepto de ideología están íntimamente ligadas a movimientos políticos concretos. Cabe entonces preguntarse si la fragmentación atribuida por Gramsci al sentido común no apunta hacia un aspecto de nuestra sociedad que el concepto de cultura en general no puede aprehender, en virtud de su misma generalidad.

En efecto, la incoherencia apuntada por Gramsci aparece cuando él constata la incapacidad del sentido común para constituirse en instrumento hegemónico del proletariado. El gran problema de Gramsci, como de Lenin y de Lukács, es que una vez aceptado como elemento interpretativo básico del proceso histórico el papel revolucionario atribuido al proletariado, constata que éste, por sí mismo, no desarrolla espontáneamente ni la visión del mundo ni la práctica revolucionaria adecuadas. Por el contrario, apoyado el sentido común, tiende hacia el corporativismo. De este modo, la noción de fragmentación constituye para Gramsci la

[16] Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Librairie Plon, París, 1962.

[17] Georges Lichtheim, *The Concept of Ideology*, *op. cit.*

manifestación explícita de esa limitación. Su reflexión se encamina entonces en el sentido de afirmar que la amplitud y coherencia de visión necesarias para la organización del proletariado en un movimiento revolucionario, así como el establecimiento de su hegemonía, exigen instrumentos intelectuales específicos que el marxismo ofrece en cuanto ciencia e ideología. Es decir, la nueva hegemonía depende de un nuevo tipo de pensamiento (el pensamiento crítico reflexivo sobre las condiciones de su propia producción), porque sólo de ese modo es posible construir (en nuestra sociedad), una visión suficientemente coherente y abarcadora para cimentar un nuevo bloque histórico. Esta es la tarea de los intelectuales y del partido, y el marxismo (la filosofía de la praxis) aparece entonces no como otra ideología sino como una ideología de nuevo tipo.

En un fragmento referido claramente al lenguaje, están presentes en esta concepción, así como en la de clases fundamentales, tanto una noción específica de totalidad y universalidad, como la de una fragmentación, características de las sociedades capitalistas:

> Si es verdad que todo lenguaje contiene los elementos de una concepción del mundo y de una cultura, será igualmente verdad que, a partir del lenguaje de cada uno, es posible juzgar acerca de la mayor o menor complejidad de su concepción del mundo. Quien habla solamente el dialecto y comprende la lengua nacional en diversos grados, participa necesariamente de una intuición del mundo más o menos restringida y provinciana, fosilizada y anacrónica en relación con las grandes corrientes del pensamiento que dominan la historia mundial. Sus intereses son restringidos, más o menos corporativos o economicistas, no universales. Así como no se puede pensar el mundo a través del dialecto, tampoco es posible hacerlo desde la aldea.[18]

Esta concepción presenta una clara afinidad con algunos aspectos del concepto "conciencia de clase" de Lukács, pese a las diferencias entre estos dos autores.[19] Efectivamente, Lukács pregunta en qué medida la totalidad de la economía de una sociedad (e implícitamente, la totalidad de la sociedad) puede ser percibida desde el interior de una sociedad determinada, a partir de una posición determi-

[18] Gramsci, *Concepcão dialéctica da história, op. cit.*, p. 13. Toda la célebre nota III, "Algunos puntos preliminares de referencia", sobre las lenguas nacionales y los dialectos, apunta indudablemente a este problema.
[19] Resulta superfluo señalar la influencia del análisis emprendido por Marx en el *18 Brumario*, tanto sobre Lukács como sobre Gramsci en el tratamiento de este problema.

nada en el proceso de producción (posición de clase). La vocación de una clase para la dominación significa que es posible, a partir de sus intereses de clase, organizar al conjunto de la sociedad, de conformidad con esos intereses. Inversamente, en los casos en que la sociedad no puede ser percibida en su totalidad a partir de una situación de clase determinada porque la reflexión correspondiente a esta situación, aún yendo hasta el fondo de sus intereses de clase, no concierne a la totalidad de la sociedad, entonces esa clase apenas puede desempeñar un papel subalterno en la marcha de la historia.[20]

El problema, tanto en el planteamiento más rígidamente clasista de Lukács como en la presentación más fluida de Gramsci, es doble. Por un lado, dicho problema remite a la cuestión sobre la imposibilidad —obviamente no planteada en el caso de las sociedades primitivas— de que determinadas clases alcancen una visión unificada y coherente de la totalidad de la sociedad, de lo que resultaría un papel político subordinado (en el ejemplo de Gramsci, esa visión unificada y universal sería imposible a partir de la experiencia y de los intereses limitados de las aldeas campesinas donde se habla solamente un dialecto).

Por otro lado, está la cuestión del marxismo como ideología y como pensamiento crítico. Es decir, la de que esa visión coherente, unificada y universal no puede alcanzarse "espontáneamente" (ni siquiera por el proletariado) sino que exige la utilización de instrumentos específicos: el pensamiento crítico.

En ambos casos, la cuestión de la ideología remite claramente a problemas determinados de la sociedad surgida con el modo de producción capitalista que produjo las dos clases fundamentales, burguesía y proletariado; estableció una nueva universalidad y nuevos sistemas de fragmentación, interdependencia y subordinación en la sociedad; y, además, elaboró nuevas formas de reflexión sobre sí misma: la "ciencia burguesa" y el marxismo.

Ambas cuestiones plantean problemas importantes para la reflexión antropológica, especialmente en lo tocante a la comparación con sociedades en las cuales los mecanismos de fragmentación, integración y dominación se presentan en forma diversa. Del mismo modo, el problema específico del papel de la reflexión científica, marxista o no, en la reproducción y transformación del orden social, debe ser incorporado por la reflexión antropológica.[21]

[20] George Lukács, "La conciencia de clase", en George Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Les Éditions de Minuit, París, 1960.

[21] Para este tipo de formulación, en términos no marxistas, ver, Bolivar Lamounier, *Ideology and Authoritarian Regimes*, Los Ángeles, 1974, mimeo.

Sin embargo, la utilización del concepto de ideología en sentido gramsciano no sólo suscita problemas importantes sino plantea igualmente limitaciones específicas para el enfoque de los fenómenos culturales que deben formularse de manera explícita.

Como vimos, el concepto de ideología en Gramsci remite necesariamente al concepto de hegemonía y, a través de él, subordina todo el análisis de las manifestaciones ideológico-culturales a la lucha de clases. Esta postura implica analizar siempre la producción cultural, en orden de su contribución al enfrentamiento entre las clases fundamentales, en un movimiento de comprensión que trata de abarcar la totalidad del proceso histórico. No hay, por decirlo así, elementos culturales o conflictos políticos con relevancia propia fuera de este cuadro. De este modo, nos vemos metidos, desde el punto de vista de la antropología, dentro de una especie de camisa de fuerza en donde los fenómenos culturales sólo se consideran como sustrato para la emergencia de la ideología, o mejor, de *La ideología*: la filosofía de la praxis. No hay espacio, en esta concepción, para la exploración de la relativa arbitrariedad, de los arreglos alternativos, de la inmensa variabilidad de las formas culturales. Del mismo modo, se pierde la sensibilidad para percibir la relevancia política de la manipulación cultural en las cuestiones referentes a los intereses y conflictos de grupos y categorías sociales que no pueden ser reducidos o enteramente subsumidos en el macroenfrentamiento de las clases fundamentales.

Finalmente, es importante resaltar una vez más que el análisis de Gramsci, en la medida en que remite a las características específicas de las sociedades surgidas con el capitalismo, no puede extenderse o adaptarse al estudio de otras sociedades en forma inmediata o automática. El concepto de ideología constituye un instrumento de análisis en referencia a modos específicos de dominación y de producción de conocimientos propios de la sociedad capitalista. Por eso mismo, no puede confundirse con el concepto antropológico de cultura ni sustituir a éste.

Conclusión

La preservación del concepto de cultura como instrumento metodológico para el estudio de nuestra sociedad me parece importante. Su generalidad permite establecer comparaciones con otros tipos de sociedad, lo que constituye un control importante sobre la tendencia a atribuir excesiva especificidad o demasiada generalidad a ciertas manifestaciones culturales. Por otro lado, al resaltar la arbitrariedad de las formas culturales, establece un cuestionamiento permanente a las explicaciones mecanicistas de cuño economicista. Finalmente, contribuye decisi-

vamente a la investigación de aquellos problemas relacionados con la importancia de los componentes simbólicos de la práctica social, independientemente de su relevancia política.

Sin embargo, al tratarse del estudio de los procesos culturales en nuestra propia sociedad, es importante incorporar la dimensión política que esos fenómenos necesariamente asumen en la moderna sociedad de clases. Los intentos recientes de los antropólogos de utilizar el concepto de ideología se deben, precisamente, al reconocimiento de este problema.

Por otro lado, la extensión creciente del concepto de ideología, a partir de Gramsci y Althusser, con tendencia a abarcar toda la cultura, deriva de un proceso análogo pero inverso: el reconocimiento por parte de sociólogos y cientistas políticos de la necesidad de incorporar la dimensión cultural del proceso de dominación política en virtud de la politización creciente de la sociedad y la importancia cada vez más decisiva del Estado.

Sin embargo, este doble movimiento, de la antropología por un lado, y de la sociología por el otro, no ha tomado en consideración las dificultades metodológicas inherentes al intento de fusionar los conceptos cultura e ideología.

En su dimensión original, el concepto de ideología se refiere a aquellos sistemas amplios, coherentes y cristalizados de ideas que proporcionan una explicación y justificación sobre la naturaleza de la sociedad y de las relaciones de poder en términos de su legitimidad o ilegitimidad. Remite a una concepción y análisis de fenómenos que se refieren a la sociedad en su totalidad y, por tanto, a su estructura y al movimiento de su reproducción. Por eso mismo, su extensión para incluir los fenómenos culturales en general pasa necesariamente por la intermediación del concepto de hegemonía, instrumento indispensable para establecer la relación entre esos fenómenos y la concepción de totalidad, indisociable en esta perspectiva de análisis.

En este sentido, se puede incluso afirmar: es ideología aquello que se refiere a la formulación de proyectos hegemónicos, es decir, a propuestas políticas de transformación o mantenimiento del orden social en el sentido de asegurar la dominación de una clase sobre otras. Ninguna transformación del orden social es posible, seguramente, sin alterar profundamente el conjunto de las prácticas sociales (y de los fenómenos culturales). Pero la amplitud y la profundidad de las transformaciones necesarias no abarcan forzosamente todos los fenómenos culturales ni lo hace de la misma manera y con la misma intensidad en todos los aspectos de la cultura, a pesar de la existencia de ideologías totalitarias, en el sentido clásico de este término, y a pesar de la tendencia a una politización cre-

ciente de la vida social por la interferencia cada vez más amplia del aparato de Estado en la vida privada.

Pero, utilizado de esta forma, el tipo de análisis y de interpretación de los fenómenos culturales se proyecta de modo inverso al inherente a la investigación antropológica, que opera con el concepto de cultura. Es decir, la utilización del concepto de ideología parte necesariamente de una perspectiva macropolítica relacionada con la reproducción del modo de producción y de las formas de dominación que le son propias. Proporciona los parámetros de relevancia de los fenómenos a ser estudiados en términos de su contribución para preservar o destruir el orden vigente.

En el enfoque antropológico de los fenómenos culturales el procedimiento es diferente: se parte de las prácticas sociales concretas y representaciones formuladas por grupos o categorías sociales, y su relevancia política sólo puede ser determinada *a posteriori*.

Es posible y necesario politizar el enfoque antropológico e investigar cómo se elaboran y transforman los sistemas simbólicos para organizar una práctica política y legitimar una situación de dominación existente o cuestionada. Es importante investigar cómo diferentes grupos, categorías o segmentos sociales construyen y utilizan un referencial simbólico que les permite definir sus intereses específicos, construir una identidad colectiva e identificar enemigos y aliados, marcando las diferencias en relación con los primeros y disimulándolas en relación con estos últimos. Cualquier elemento cultural puede politizarse de este modo, aunque sin agotar su significado por el hecho de ser instrumentos en una lucha por el poder. La lengua, la religión, el color de la piel, los hábitos alimentarios y la vestimenta, pueden erigirse en instrumentos de construcción de una identidad colectiva con implicaciones políticas. Toda la dinámica de los movimientos sociales abarca necesariamente este tipo de manipulación simbólica a través del cual se construyen sujetos políticos colectivos.

Sin embargo, un enfoque de este tipo, que parte de un análisis "desde adentro" de los grupos o movimientos sociales, no presupone necesariamente la cuestión del enfrentamiento de las clases fundamentales ni juzga la relevancia o legitimidad de los fenómenos en términos de sus implicaciones para la reproducción del sistema capitalista. Abarca conflictos y acciones políticas que poseen (o no poseen) relaciones muy tenues e indirectas con la lucha de clases. Remite, por lo tanto, de modo privilegiado al análisis de coyuntura.

Es posible utilizar el concepto de ideología para caracterizar este tipo de análisis, pero es también innecesario y tal vez improductivo. En estos casos resulta

mejor usar el calificativo "político" que posee incluso la ventaja de no cargar con la pesada connotación de "mistificación" y "enajenación", tan propia del concepto de ideología. Al utilizar este enfoque "político" se pueden realizar investigaciones empíricas relevantes y bien fundamentadas sobre situaciones y grupos sociales específicos, en las cuales se analice la importancia de los aspectos simbólicos en la constitución de "sujetos políticos", en casos bien delimitados. Sin embargo, al politizar el concepto de cultura, es necesario operar con la presuposición de que algunos fenómenos son importantes políticamente sin ser estrictamente determinados por la dominación de clase. Cuestiones como las minorías étnicas, el feminismo y el homosexualismo, han dado origen en todas partes del mundo a movimientos políticos y sería ingenuo suponer, a pesar de la posición de los militantes ortodoxos, que esos problemas resultan directamente del modo de producción capitalista y desaparecerán con el fin de la hegemonía burguesa.

La utilización del concepto de ideología implica un movimiento de análisis diverso y una problemática diferente. Me parece más adecuado cuando se aplica en su sentido original, como instrumento para reflexionar sobre las transformaciones más amplias y globales que afectan al sistema político en su conjunto, vinculadas con el modo de producción, de modo que dicha reflexión retenga sólo los aspectos más generales del intrincado juego de los intereses específicos y de las luchas y conflictos internos que agitan la vida social.

Al preservar el análisis antropológico de los fenómenos culturales sería posible ofrecer una contribución importante para la comprensión de los fenómenos políticos e incluso del propio estudio de la ideología. Pero esto implica tener claridad en cuanto a las especificaciones y los límites de este enfoque, incluida la distinción de los conceptos.

La tradición marxista

La tradición marxista representa, por así decirlo, la "segunda ruptura" en la teoría de la cultura, en el sentido de que introduce las relaciones de poder como marco de referencia obligatorio para la comprensión de la cultura y para todo análisis cultural. De aquí la problemática de la "legitimidad" y la tendencia a homologar la cultura a la ideología. Esta nueva óptica permite rectificar el supuesto de la autonomía del sistema cultural (en cuanto a su dinámica, lógica y coherencia propias), con el que parece haber trabajado implícitamente la tradición antropológica clásica, descuidando los efectos de la dominación en el ámbito de las relaciones simbólicas.

Aunque los clásicos del marxismo no elaboraron una teoría propia de la cultura, su crítica de la "civilización burguesa" y de la división social del trabajo en el capitalismo implica, según la interpretación de Hans Peter Thurn, una concepción específicamente marxista de la cultura del porvenir.

Un artículo juvenil de Roger Establet ilustra adecuadamente los esfuerzos iniciales de la escuela althusseriana para apropiarse del concepto de cultura mediante su homologación a la ideología. Se encontrará en este artículo una argumentación de sorprendente actualidad sobre la autonomía propia de la cultura (y sobre la manera en que la cultura dominante ejerce su dominación), ya que podemos rencontrarla casi literalmente en autores muy recientes como William H. Sewell Jr., que ni son marxistas ni conocieron este trabajo.

Otra versión interesante de la incursión marxista en el terreno de la cultura es la representada por la Escuela de Frankfurt en el marco de su Teoría Crítica. Pero, sin duda alguna, el aporte más significativo y fecundo del marxismo occidental a la teoría de la cultura es el realizado por Gramsci (magistralmente presentado

por Alberto M. Cirese), contribución ulteriormente prolongada y enriquecida en Italia por la "demología", corriente antropológica de inspiración gramsciana, cuyo gran impulsor ha sido en los años setenta y hasta mediados de los ochenta el propio Cirese, y cuya problemática teórica y metodológica es analizada por Amalia Signorelli.

EL CONCEPTO DE CULTURA EN MARX Y ENGELS*

La cultura, en cuanto principio unificante de autoconfiguración de la sociedad humana, se realizó simplemente bajo la forma de una civilización burguesa socialmente limitada que muy pronto mostró, sobre todo en Alemania, las trágicas consecuencias de su afán de poder en las confrontaciones bélicas. Pero tampoco el desarrollo científico, controlado prevalentemente por miembros de la burguesía, permaneció indemne de tales consecuencias. Así como ocurrió con el pensamiento privado burgués respecto del modo de vida que, como observó Max Weber, no por haberse vuelto profano se liberó de impulsos religiosos,[1] en el curso de la expansión civilizatoria la concepción occidental del orden prevaleció nuevamente, incluso en la cultura científica, sobre la aspiración al cambio que había culminado transitoriamente en la gran revolución de 1789. A partir de Lutero y Calvino, los grandes predicadores del nuevo orden del mundo y de la nueva visión de la vida, la consigna de la *civilitá*, concebida como el método más prometedor de autodisciplina individual y colectiva, inició su marcha triunfal en el pensamiento y en la acción de los burgueses. Esta misma consigna se encuentra en la cuna de esa ciencia a la que la sociedad, en trance de aburguesamiento, confió la investigación de sus propias leyes de orden: la sociología. No es casual que uno de los principales personajes que presenciaron su nacimiento en el periodo de la Restauración francesa, Augusto Comte, hable de *civilisation* desde el momento mismo en que comienza a discurrir sobre los principios de autoconfiguración de la sociedad humana. Ya en uno de sus primeros escritos, el *Plan de los trabajos científicos necesarios para la reforma de la sociedad* que anticipa la orientación posterior de su obra, Comte utiliza en lugar central un

* Hans Peter Thurn. Tomado de *Soziologie der Kultur*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Berlín, Colonia, Maguncia, 1976, pp. 31-41. Traducción de Armando Suárez.

[1] *Cf.* a este propósito, de modo particular, el escrito de Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*), primera edición 1905, aquí citada según la edición de 1965.

concepto de civilización que no oculta su función axiomática en el edificio total de su pensamiento.[2]

Comte identifica sin más las conquistas burguesas con las de la humanidad, dejando así intocado el carácter de clase de la cultura burguesa; de esta manera, desvaloriza cuanto no sea burgués, y la civilización es para él, de un modo general, la fuente primordial de toda auto organización social. La civilización no se le presenta como resultado de una historia social específicamente europea, en cuyo transcurso la burguesía urbana lograría imponer a todas las demás clases sus aspiraciones hegemónicas económicas y políticas; por el contrario, Comte considera la organización social como producto de la tendencia ineludible de toda la historia humana hacia la civilización. Como prueba de su tesis utiliza la referencia al proceso de desarrollo similar que puede encontrarse en sociedades diferentes, sin contacto entre sí, y que, sin embargo, se asemejan estructuralmente. "Esta identidad —argumenta Comte— no puede residir en otra cosa sino en que toda civilización recorre un camino que es el mismo para todos los pueblos..."[3]

De este modo, Comte formula la ley de la teleología de todo cambio social, que él considera evidente. La obediencia a esta ley le parece ineludible en la medida en que, como lo subraya en múltiples ocasiones, se trata de una "ley natural que determina el desarrollo de la civilización".[4] La estructura social, determinada por el grado de civilización eventualmente alcanzado, está condicionada naturalmente en la medida en que el proceso civilizador representa un curso gradual de mutaciones culturales dependientes de la naturaleza de la humanidad. A pesar de todos sus esfuerzos por autodeterminarse, tal es la convicción de Comte, la humanidad no es capaz de realizar su emancipación cultural sino dentro de un marco naturalmente prefijado y sólidamente constituido. No le es posible, por su constitución natural, forzar ese marco; incluso la cultura se despliega bajo el influjo permanente de leyes naturales que, según cree Comte, la empujan hacia adelante en línea recta. Ni siquiera es imaginable una regresión porque la natu-

[2] *Cf.* Augusto Comte, *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la societé*, primera edición, 1822, reimpreso en 1970; traducción alemana aparecida por vez primera en 1914; nueva edición de Dieter Prokop, 1973. Este texto traduce erróneamente el término comtiano *civilisation* por *Kultur* y no esclarece la diferencia de significado entre ambos términos. Para Comte, *civilisation*, en cuanto la más alta expresión de la aspiración humana a la cultura, se halla inseparablemente ligada a la clase burguesa. En las citas hechas aquí, el término *Kultur*, usado en la traducción, es sustituido por *Zivilisation* por razones de claridad.

[3] *Ibid.*, 1973, p. 93.

[4] *Ibid.*, 1973, pp. 93 y 95.

raleza no está dispuesta a abandonar lo que alcanzó una vez; por el contrario, tratará de conquistar, a partir de ahí, un escalón superior del progreso cultural establecido a modo de una entelequia.

El tránsito civilizatorio de la humanidad hacia la cultura burguesa del siglo XIX, por más que ya no se pueda explicar trascendentalmente como el cumplimiento ineluctable de la voluntad divina, sólo puede entenderse como resultante de un poder natural que, al menos parcialmente, escapa a toda intervención humana. En lugar de una concepción del orden metafísicamente orientada, aparece ahora la aspiración a un orden inmanente a la naturaleza; a la superada concepción de la regla la sustituye una nueva, en cuanto que, desde el momento en que la sociología llena el hueco dejado por la teología, esa nueva concepción queda confiada a las leyes naturales y, en consecuencia, se define a sí misma como "física social".

Comte necesitaba de una legitimación basada en la teoría natural para su pensamiento y para la historia social por él reconstruida, tanto más imperiosamente cuanto que tendía cada vez más a fijar como obligatorios, también para el futuro, la sucesión de los niveles alcanzados y las conquistas logradas en el curso de la misma. Cuanto más logra la civilización absorber todo lo que existe culturalmente al margen de sí misma, tanto más ampliamente cumplirá el cometido que histórica y naturalmente le está prescrito, y tanto más adecuadamente se realizará a sí misma como la única forma de ser digna del hombre. Sociológicamente, esto significa confiar a la burguesía el imperativo hegemónico de someter a control cuanto se desvíe de su voluntad de civilización —ahora ya no querida por Dios sino por la naturaleza— y promulgar los modelos de la cultura burguesa como los únicos válidos, incluso fuera de la clase burguesa.

La "política positiva" proyectada por Comte y por las ciencias, especialmente la sociología a su servicio, deberían ayudar a aproximarse lo más rápidamente posible a esta meta. Según la concepción de Comte, todas las fuerzas productivas disponibles, así pertenezcan a las ciencias, a la tecnología o a las artes, deberían de haberse puesto al servicio de este objetivo supremo para la humanidad entera: la autorrealización, en el ámbito de la historia natural, de la civilización burguesa en cuanto cultura de la humanidad capaz de hacer felices a todos.

Semejante concepción de la cultura y de la sociedad tendiente a domesticar a los desviantes, tanto en el propio país como más allá de sus fronteras, podía triunfar y ganar autoridad —sea desde el punto de vista de la teoría de la ciencia o desde el punto de vista práctico— solamente allí donde los afectados por ella se encontraban lo suficientemente desfavorecidos material e idealmente como

para no poder defenderse con éxito frente ella. La marginación social y cultural masiva producida por la burguesía del siglo XIX es el testimonio más inequívoco del fracaso de ese afán por imponer la cultura burguesa a la totalidad de la sociedad. Hubo cierto éxito al respecto sólo en la medida en que la civilización se despojó del potencial emancipador que desde antaño le fuera inmanente y, ya desprovisto de la fuerza explosiva de la cultura ideal, permitió a los miembros de las clases no burguesas participar en el creciente bienestar material, aunque sólo en relación con las exigencias del comercio de productos industriales sobrantes. La disociación entre civilización material y cultura ideal se mantuvo tanto más rígida, cuanto más exitosamente defendió aquella su primacía. En el pasado, cultura y civilización habían constituido una unidad en la medida en que el individuo había logrado domesticarse a sí mismo desde dentro, a partir de la idea de su liberación cultural de las constricciones de la naturaleza, pasando así del estado de naturaleza al de la coexistencia social pacificada, es decir, entrando en la civilidad. Pero allí donde la obra civilizadora degeneró en celo misionero opresor de otros que no conocían el patrimonio de ideas fundamentales, porque no se les educó pacientemente como para esperar una respuesta formulada por ellos mismos a la pregunta de si podrían aceptar tal patrimonio de ideas espontáneamente y por propia decisión; allí donde, por consiguiente, lo humano fue rechazado por la cultura en cuanto unidad autodeterminada de praxis de vida tanto material como ideal, allí también la cultura se disoció espiritualmente de la civilización orientada a asegurar el bienestar material y le dejó libre el campo político-social. La cultura, limitada a una concordia meramente espiritual, se desarrolla de ahora en adelante sólo al margen de la civilización, que promovía la rivalidad de los intereses individuales en la vida económica y social.

He aquí el balance de este desarrollo separado y divergente de cultura y civilización: las fuerzas culturalmente activas del siglo XIX pudieron conformarse teórica y prácticamente cada vez menos a las normas de vida de la civilización burguesa y a sus exigencias ampliadas de adecuación.[5]

Esta condición de aislamiento hubo de experimentarla también en carne propia, tanto teórica como prácticamente, el mayor teórico de la emancipación colectiva de las condiciones de vida burguesas: Karl Marx. Su pensamiento y su vida familiar documentan la contradicción que envolvía en la civilización del siglo pasado a un miembro perteneciente a la clase burguesa, pero disidente, espi-

[5] En cuanto al problema del aislamiento cultural, *cf.* R. y M. Wittkower, 1965, y también H. Mayer, 1975.

ritual y, por lo tanto, culturalmente, de ella. Aunque incesantemente acosado por problemas financieros, Marx se preocupó durante toda su vida por mantener para su familia aquella fachada de respetabilidad burguesa, cuya inconsistencia y falsedad combatía ideológicamente. Él, que se sentía heredero legítimo de los primeros materialistas de la Ilustración francesa,[6] no quería hundirse en la indigencia y pobreza espiritual que la civilización burguesa arrojaba, en su opinión, a cuantos se conformaban con sus unilaterales exigencias de rendimiento y propósitos mercantilistas. Su materialismo no era el de una civilización obstinada en separar el espíritu de la materia y que promete felicidad económica a cuantos se someten a la división del trabajo sin cuestionarla: esa división que adscribe a unos el trabajo corporal y a otros el intelectual, cuando el acceso a cada una de estas formas de trabajo no se rige por las capacidades humanas individuales sino por la distribución jerárquica y, ante todo, económicamente institucionalizada de los privilegios.[7]

La supresión de esta especie de división del trabajo, junto con sus desigualdades artificialmente provocadas, fue desde el principio para Marx y Engels una meta irrenunciable de su acción. Por ejemplo, que sólo pudieran dedicarse al arte quienes, siguiendo las reglas de la división del trabajo, estuvieran libres de otras obligaciones ocupacionales, era algo que ni Marx ni Engels podían aceptar, al menos para aquel estado de la sociedad esperado por ellos, en donde la división del trabajo ya no necesitaría basarse en una adscripción de roles decidida por otros. Desde el momento en que una sociedad más libre estuviera en condiciones de exigir "de cada quien según sus capacidades" y de proveer a sus miembros "según sus necesidades" (de acuerdo con la consigna formulada en su *Crítica al programa de Gotha*), desaparecería automáticamente la costumbre de convertir la asignación del trabajo manual e intelectual en una fuente de injusticias. La enajenación recíproca de la mano y del cerebro dejaría así de prestarse a servir co-

[6] *Cf.* a este propósito el escrito elaborado en común por Friedrich Engels y Karl Marx, *Die Heilige Familie* (*La sagrada familia*, 1845), MEW, vol. 2, en particular p. 131 y ss.

[7] El tratamiento aquí discutido acerca de las referencias históricas determinante para el contexto de la división del trabajo y la civilización, se encuentra en el cap. 9 del escrito de Friedrich Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats* (*El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Así lo resume Engels en ese libro: "La civilización, por lo tanto, constituye aquel nivel de desarrollo de la sociedad en el cual la división del trabajo, el intercambio, que de ahí se deriva, entre los individuos y la producción de mercancías, que comprende a ambos elementos, alcanza su máximo desarrollo y subvierten a la sociedad que le precedió". (*Cf.* MEW, vol. 21, p. 152 y ss., cita del texto, p. 168.)

mo medio para la organización social de la vida y como arma para la escisión de las capacidades individuales del hombre en dos clases: las que cada individuo puede seguir desarrollando, de modo que pueda extraer de ellas con qué nutrir su identidad, y otras que no puede ejercitar porque se lo prohibe la reglamentación social. A nadie le sería negado dedicarse a la actividad creativa, por ejemplo, en el campo artístico o científico, e incluso en la vida cotidiana, siempre que tuviera las predisposiciones naturales para ello.[8]

El deseo de Marx y Engels de eliminar la dicotomía entre civilización puramente material y cultura espiritual confinada en el aislamiento, dicotomía que constituía el mal básico de la sociedad de clases, en tanto prisionera de formas obsoletas de división del trabajo que ellos deseaban ver superadas, ese deseo, pues, se refleja también en el uso que hacen ambos de los conceptos cultura y civilización. De acuerdo con las premisas de la Ilustración, no cumplidas a pesar de la revolución burguesa, su concepto de materialismo se orientaba a inducir, al menos desde el punto de vista teórico-intelectual, la aún no realizada reconciliación entre materia y espíritu, entre cerebro y mano. Esta indivisibilidad del sistema binario de materia y espíritu que mantiene al mundo en movimiento, indivisibilidad que caracteriza la concepción de Marx y Engels sobre el materialismo, determina también su visión de la cultura. Sus aspectos burgueses se habían realizado simplemente como civilización segmentaria. Se necesitaba encontrar un portador colectivo para todo residuo no realizado de potencial cultural emancipatorio, cuya sobrevivencia, la cultura burguesa —renegando de su propia historia prerrevolucionaria y encerrándose en una autoafirmación conservadora— había confiado a unos pocos artistas y teóricos, a quienes pagó repudiándolos o sometiéndolos a un estricto control social mediante un constrictivo culto al genio. Este protagonista colectivo, socialmente en ascenso e históricamente sin tacha, debería ser capaz de conducir esas ideas reprimidas a un desarrollo definitivo. En la concepción de Marx y Engels, junto con la transformación social y económica de la sociedad, le correspondía al proletariado la tarea de sustituir la civilización burguesa por una cultura universal accesible en igual medida a todos los miembros de la sociedad, sin restricciones artificiales.

Dos apreciaciones simultáneas pero que apuntan en direcciones diferentes caracterizan el esfuerzo teórico de Marx y Engels por delinear una concepción de la cultura orientada hacia el futuro: junto al rechazo inequívoco de los elemen-

[8] *Cf.* MEW, vol. 19, p. 21, así como las argumentaciones de Marx y Engels en *Die deutsche Ideologie* (*La ideología alemana*), 1845/46, MEW, vol. 3, p. 46 y ss., y p. 377 y ss.

tos restauradores de la civilización, ofrecen también el intento de esbozar al menos los rasgos esenciales de una cultura socialmente más justa. Ya en la primera sección del *Manifiesto del partido comunista*, proclaman sin ambages la necesidad de superar las formas burguesas de vida en el capitalismo privado. Bajo el subtítulo "Burgueses y proletarios", estigmatizan el poder destructivo y masificador de la civilización guiada por la voluntad "de crear un mundo a su propia imagen" y capaz de arrollarlo todo: con tal modo de proceder, esa civilización renegaba de sus orígenes en la voluntad cultural de la Ilustración.[9]

Esa marcha de la humanidad hacia la civilización burguesa pintada por Comte como inevitable, es despojada de su carácter natural por Marx y Engels, quienes ponen de manifiesto las luchas sociales por la supremacía económica subyacentes a esa pretendida evolución: esas luchas, finalmente, son las que han llevado a la formación del capitalismo y a la apropiación privada del poder para disponer sobre los medios de producción. En lo que se refiere a su evaluación de los modos de vida propios de la civilización, Marx y Engels, a diferencia de Comte, están convencidos de que todos los procesos históricos hasta ahora han sido dominados en última instancia por las luchas económicas. Mientras subsista en la sociedad una escasez de bienes distribuibles —argumentan Marx y Engels— los hombres se verán forzados a luchar por la apropiación de las pocas mercancías disponibles. Esto quiere decir que se encuentran forzosamente en competencia recíproca y que de esta competencia depende su vida. Estas confrontaciones individuales y colectivas conducen a la opresión de unos por otros, a la constitución de jerarquías sociales y, dentro de éstas, a la continuación de dichas confrontaciones en forma de luchas de clases. Las guerras económicas que determinan la dinámica de la sociedad de carencia, tanto en lo interno como en lo externo, son promovidas por las clases dominantes de la era industrial en forma de opresión de las clases asalariadas, con el fin de asegurar por este medio el poder —conquistado por ellos— de disponer de los medios de producción, institucionalizándolo hasta donde sea posible: tal es la crítica de Marx y Engels. En concordancia con los hábitos de dominación de la antigüedad y del feudalismo, habrá que seguir manteniendo a la masa de la población trabajadora en situación de dependencia material y espiritual respecto de una minoría privilegiada: la "clase de los capitalistas modernos, los poseedores de los medios sociales de producción que explotan el trabajo asalariado".[10]

[9] *Cf.* MEW, vol. 4, p. 462 y ss., cita del texto, p. 466.

[10] Así reza una anotación de Engels, en la cual caracteriza al *bourgeois*, en la edición inglesa del *Manifiesto del partido comunista* del año 1888, *cf.* MEW, vol. 4, p. 466.

Las clases dominantes olvidan de paso que con la revolución industrial el mantenimiento artificial de las condiciones de la sociedad de la escasez se ha vuelto obsoleto, puesto que es posible producir en cantidad suficiente los bienes requeridos para un bienestar razonable y equitativo para todos, con lo que el viejo orden caduco podría ser remplazado por otro nuevo que garantice un futuro social más humano; y lo olvidan porque están demasiado conscientes del riesgo que correrían al producirse una subversión de las relaciones prevalecientes, de perder sus privilegios y ventajas como propietarios.

Cuando se trata de las superestructuras inmanentes que sustentan esta injusta y descompuesta trama del orden social capitalista, Marx y Engels no hablan ya de cultura sino de civilización y lo hacen en tono acusatorio. Es éste un testimonio elocuente de su convicción de que, una cultura que hiciera suyas las exigencias de la Ilustración y prometiera imponerlas, podría surgir sólo en los umbrales de una sociedad nueva y más justa. La civilización del siglo XIX, en cambio, se presenta a sus ojos como una seudocultura degenerada en mero instrumento de poder y manipulación que debe servir, por un lado, para enmascarar hasta donde pueda los designios de opresión de los dominantes bajo una apariencia de credibilidad y, por otro, para configurar y apoyar ideológicamente dichos designios de la manera más eficaz posible, tras el velo que los oculta.

Marx y Engels reconocen con olfato seguro el viejo procedimiento de los estrategas de la civilización consistente en descalificar como "bárbaros" a quienes se apartan de las normas propagadas, y en negarles todo valor propio a causa de la diversidad de sus concepciones y modos de vida. Esta devaluación servía, además, como coartada para el celo misionero con el que se impuso coactivamente a los "salvajes" las bendiciones de la civilización. Como en otras ocasiones, Marx y Engels emplean en el pasaje en cuestión preferiblemente un lenguaje metafórico de connotación militar, con el objeto de desenmascarar también verbalmente el carácter belicoso del modos de vida burgués en el capitalismo. El hecho de que el celo misionero de la burguesía no se interese tanto en la difusión de bienes ideales, como en la imposición de un orden económico que garantice las propias ventajas materiales, lleva a Marx y Engels a la persuasión de que, en este contexto, ni siquiera los propósitos de humanización, ya culturalmente enmascarados de la civilización, podrían realizarse. En efecto, si esta civilización tomara en serio sus propias palabras y se orientara de acuerdo con la historia de su praxis y de su teoría, no se contentaría con la pretensión de mantener en estado de estancamiento la estructura de clases sino procedería a una continua mutación de sus concepciones, ideas y proyectos con medios exclusivamente pa-

cíficos. Desde el momento en que perdió de vista su objetivo de resolver los conflictos emergentes sin recurrir a la guerra, ya no se puede caracterizar su modo de proceder como propio de una civilización en sentido estricto. Marx y Engels no le conceden a la civilización burguesa otro apelativo que el de una "sedicente civilización" que se limita a imponer a los grupos y pueblos a ella integrados el modo de producción capitalista, junto con todas sus secuelas sociales, el cual, por lo demás, no necesita preocuparse de los procesos culturales de pauperización y enajenación de los hombres así despojados de su identidad tradicional.[11] Al creer firmemente que la tendencia al aburguesamiento posee fundamentos naturales, la "civilización moderna" se contenta con promover los procesos económicos conformes con su propio espíritu.[12]

El hueco espiritual abierto por este descuido de toda cultura ideal en una civilización exclusivamente material y, para colmo, de estilo capitalista privado, abre, empero, por vez primera, la perspectiva hacia un posible futuro mejor. Porque, más allá de las ideologías promovidas por las clases dominantes, los espíritus progresistas pueden apelar a la tradición emancipatoria traicionada de la cultura ahora paralizada, revitalizarla y enriquecerla con nuevas inspiraciones, así como visualizar el potencial social necesario para la realización definitiva de la incumplida Ilustración. Ni Marx ni Engels fueron tan desquiciados como para creer que la anhelada cultura pudiera edificarse únicamente sobre las ruinas de una civilización totalmente destruida. Para los teóricos de la revolución proletaria, no se trataba en modo alguno de allanar el camino a las fuerzas progresistas hacia un futuro mejor mediante el desmantelamiento furibundo de la totalidad de la herencia burguesa. Estaban seguros de que para superar las desigualdades intencionalmente consolidadas, se necesitaba en primer lugar una subversión político-económica que forzosamente eliminaría también uno de los pilares del orden social burgués: la artificial división del trabajo. De este modo, se hubiera vuelto posible una mayor autodeterminación de cada hombre, de acuerdo con sus capacidades y necesidades, lo cual, a su vez, hubiera dado fundamento a una nueva praxis con un equilibrio más razonable y más justo entre los intereses in-

[11] *Cf.* MEW, vol. 4., p. 466. En cuanto a lo referente a la mutación del comportamiento agresivo en la civilización, *cf.* N. Elias, 1969, vol. 1, p. 263 y ss.

[12] Marx y Engels utilizan también esta expresión en el *Manifiesto del partido comunista*, *cf.* MEW, vol. 4, p. 484. El hecho de que las condiciones aquí consideradas subsistan hasta nuestros días, puede ser demostrado de modo ejemplar por el conflicto cultural al que se hallan expuestos los trabajadores sudeuropeos en el país que los "acoge": la República Federal Alemana.

dividuales y sociales. Sólo entonces los miembros de la sociedad, preocupados únicamente en el pasado por hacerse competencia, hubieran encontrado el modo de realizar una nueva síntesis social expresada en un espíritu comunitario y en un sentimiento de solidaridad hasta entonces desconocidos.

Marx y Engels eran, pues, conscientes de la necesidad para las fuerzas revolucionarias de utilizar en provecho propio todas las conquistas civilizadoras de la clase burguesa susceptibles de ser reorientadas según sus principios. En efecto, su rechazo al espíritu de la civilización y su praxis correspondiente, se refiere exclusivamente a aquellas ideas y modos de actuar que habían revelado inequívocamente su carácter antisocial. Ya en su libro *La situación de la clase trabajadora en Inglaterra*, Friedrich Engels había hablado profusamente, en sentido positivo, del "grado de civilización" de los trabajadores ingleses, entendiendo por éste la elevación del nivel de vida del proletariado industrial por gracia de la burguesía, en la medida en que ésta, que necesitaba su fuerza de trabajo, no podía condenarla a la depauperación total.[13] Tales conquistas en el plano del bienestar material, aunque fuesen de origen burgués, no debían echarse por la borda al pasar de la civilización a la cultura, sino insertarlas como dispositivos auxiliares de apoyo en el nuevo edificio social. Engels mantuvo toda su vida este punto de vista, como lo muestran claramente sus escritos de los años posteriores en donde se ufana de haber operado una precisa selección entre la paja de la civilización y el grano fecundo de la cultura.[14]

También Karl Marx corrobora esta posición cuando habla en términos positivos del "aspecto civilizador del capital" (por ejemplo, en *El capital*), aspectos que, con el desarrollo superior de las fuerzas productivas y la concomitante posibilidad de superar la sociedad de la indigencia, crean también las premisas para el tránsito económico, social y cultural a un orden social más aceptable. El reino de la necesidad, instaurado por la burguesía, inaugura también las condiciones para el tránsito al reino de la libertad y, con ello, las de su propia abolición.

Pero Marx y Engels esbozaron sólo las grandes líneas de la cultura alternativa del futuro frente a la civilización del capitalismo privado del siglo XIX. De acuerdo con la intención polémica de sus escritos, ellos aspiraron en primer lugar a mostrar la posibilidad de una salida práctica de las condiciones injustas de la res-

[13] *Cf.* Friedrich Engels, *Die Lage der arbeitenden Klasse in England* (*La condición de la clase trabajadora en Inglaterra*), 1845, MEW, vol. 2, p. 225 y ss., la cita de este texto, pp. 307 y 309.

[14] *Cf.* por ejemplo, el escrito de Friedrich Engels, *Zur Wohnungsfrage* (*Para la cuestión de los alojamientos*), 1872/73, MEW, vol. 18, por ejemplo, pp. 220-221.

tauración burguesa, al menos en el plano teórico. El hombre civilizado —tal es el llamado de Marx y Engels— sólo podrá transformar la "sedicente civilización" en una civilización real y dar con ello el primer paso en dirección a una cultura efectiva si, con espíritu ilustrado, se convierte en pionero del progreso humano. Por ejemplo, otorgando a los social y económicamente desfavorecidos iguales oportunidades de educación a las que él tuvo por privilegio. O regulando el trabajo estrictamente necesario, su cantidad, su utilización y su distribución de tal modo que sea liberado de restricciones e injusticias innecesarias, y no imponiendo a quien lo ejecuta más coacciones que las inevitables para su propio bien y el de su prójimo. Si no se producen tales y otras ulteriores autorreformas de la civilización, si ésta se aferra a una situación en donde las necesidades y las libertades se distribuyen inequitativamente, aunque los presupuestos económicos que las originaron hayan desaparecido hace tiempo, lo único que les queda entonces a los oprimidos es la posibilidad de deshacerse violentamente de las determinaciones impuestas por otros.

Pero de aquí surge una cuestión: ¿en qué medida pueden promoverse también mutaciones culturales constructivas a partir de una subversión revolucionaria del poder? Ni Marx ni Engels trataron a fondo esta cuestión.

Bibliografía

COMTE, Auguste, *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la societé*, en: Oeuvres d'Auguste Comte, Tomo X, París 1854, reimpresión 1970, apéndice.

MARX, Karl y Friedrich Engels, *Werke*, editadas por el Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlín, 1956.

MAYER, Hans, *Aussenseiter*, Suhrkamp, Franckfort del Meno, 1975.

WEBER, Max, *Die protestantische Ethik. Eine Aufsatzsammlung*, editadas por Johannes Winckelmann, Munich , 1965.

WITTKOWER, Rudolf und Margot, *Künstler-Aussenseiter der gesellschaft*, Stuttgart, 1965.

CULTURA E IDEOLOGÍA*

Aproximativas y ciertamente discutibles, las pocas observaciones que siguen apuntan a formular lo más claramente posible una sola pregunta. Aquí la tenemos: ¿debe y puede el materialismo histórico apropiarse del concepto de cultura? De esta pregunta deriva otra que trataremos de contestar provisoriamente: ¿cuáles serían las condiciones y las modalidades de este trabajo teórico de apropiación?

En el caso de examinar los méritos de este concepto, la palabra "cultura" debe ser interrogada según el estatuto asignado por las prácticas científicas efectivas, es decir, en su función de concepto. Lo que implica: a) definición unívoca que escape al juego de las connotaciones equívocas del lenguaje ordinario y, por ende, sea producida por una configuración teórica determinada; b) protocolo de observación riguroso; c) campo de aplicación bien delimitado.

Dejaremos entonces de lado las acepciones poco precisas de la palabra (el trabajo sobre las ideologías que le han dado un sentido ambiguo ha sido realizado por Lucien Fèbvre en una obra colectiva sobre la noción de civilización publicada por H. Berr). Además, consideraremos exclusivamente el concepto de los etnólogos, observando que en obras recientes de gran alcance teórico, sociólogos como Bourdieu y Passeron[1] e historiadores como Jacques Le Goff[2] han sometido a prueba su validez dentro de un campo de aplicación donde el concepto parecía que sólo podía producir meras aberraciones (v. gr., evidenciar los valores supremos de la sociedad francesa contemporánea, el "espíritu" de la Edad Media o del Renacimiento).[3]

Al limitar nuestra reflexión al materialismo histórico, no entraremos en la discusión a propósito de la oposición clásica naturaleza-cultura. Ésta concierne a la especificidad genérica del campo donde se ejerce la práctica teórica de

* Roger Establet. Tomado de *Cahiers Marxistes-Leninistes*, publicado por el Círculo de Estudiantes Comunistas de la École Normale Superieure, núms. 12-13, julio-octubre de 1966, pp. 15-18. Traducción de Gilberto Giménez.

[1] Hemos utilizado muy libremente y con amplitud los trabajos de estos autores, sin poder proporcionar, dados los límites de estas observaciones, nuestras referencias exactas. Los trabajos implícitamente utilizados son los siguientes: P. Bourdieu, Seibel et Dardel: *Travail et travailleurs en Algérie*; P. Bourdieu et Sayad: *Le déracinement*; P. Bourdieu et J.C. Passeron: *Les héritiers*; P. Bourdieu: *La photographie, un art moyen*, y P. Bourdieu: *L'amour de l'art*, curso mimeografiado sobre "Classes sociales et structures sociales".

[2] J. Le Goff: *La civilisation de l'Occident médiéval*.

[3] A propósito de estas aberraciones, *cf.* la introducción del libro de Darras, *Le partage des bénéfices*.

las "ciencias humanas", sea que la distinción desemboque, para Lévi-Strauss, en definir la originalidad de un campo, o que, como en Max Weber, tienda a legitimar una metodología sin equivalente en las ciencias de la naturaleza. Este debate —como el estudio de su pertinencia, de sus límites, etcétera— concierne al materialismo dialéctico. En su conjunto, el concepto de cultura, bajo su forma más aceptada, es decir, como instrumento conceptual de la etnología, no como concepto del objeto y del método etnológicos, es en gran parte independiente de la situación de esos problemas y aun de su recusación como falsos problemas.

"Conjunto de modos de comportamiento actualizados en una sociedad determinada": esta fórmula mediana resume bastante fielmente la noción de cultura y lo que quieren significar con ella, Linton, Herskovits, y todos quienes la han utilizado posteriormente.

A este concepto —y es el punto más evidente— se halla ligado un protocolo de observación riguroso: identificación de los modelos de comportamiento, localización de sus reagrupamientos, estudio de su distribución espacial y temporal. En este nivel, el concepto es un instrumento indispensable para una etnografía bien armada.

Pese a todo, el campo de aplicación no parece claramente especificado, ya que lo cultural se encuentra distribuido en todas las instancias de la formación social, al igual que los modelos de comportamiento cuyo conjunto representa: son culturales los modelos de gestión racionalizados, inherentes a la práctica del capitalista; son culturales las formas de ejercicio del poder; y son culturales, finalmente, las modalidades de la práctica religiosa. Desde la base material hasta la ideología, todas las estructuras sociales pasan por lo cultural.

Podríamos, en estas condiciones, preguntarnos con todo derecho si la noción de "cultura" no es el sinónimo idealista de la noción de "formación social". Tal es, en efecto, la función que desempeña a veces el concepto: en Ruth Benedict, por ejemplo, para quien la cultura es la forma de una sociedad unificada por valores dominantes. En este sentido, el culturalismo llega a ser bajo muchos aspectos un discurso monstruoso. Pero, en la mayoría de los casos, lejos de designar en un lenguaje idealista la totalidad de una formación social, el concepto de cultura distingue en ella un campo netamente especificado: cultura se opone entonces a sociedad. Lo que nos lleva a considerar la necesidad teórica de esta distinción.

Nos referiremos exclusivamente, para ello, a los trabajos de P. Bourdieu, retomando algunos de sus argumentos teóricos.

La definición implícita de lo "social", por oposición a lo "cultural", es la siguiente: conjunto de estructuras objetivas que reparten los medios de producción y el poder entre los individuos y los grupos sociales, y que determinan las prácticas sociales, económicas y políticas. Si planteamos la hipótesis de que el conjunto de los comportamientos observados no representa más que la puesta en marcha de prácticas directamente determinadas por lo "social", queda un residuo. Ejemplo: si planteamos la hipótesis de que el consumo del capitalista está determinado exclusivamente por las exigencias de la reproducción ampliada, escapa a la determinación lo que Veblen llama "consumo ostentatorio". Consumir, según la modalidad descrita por Veblen, no es sólo actualizar una práctica económica sino también expresar la pertenencia a un grupo privilegiado. No se trata, por tanto, de una contingencia, de un residuo inexplicable: el modelo de comportamiento se impone como norma. Tenemos que consumir como se debe. Esta norma funciona dentro de un sistema: consumir como se debe, es decir, no consumir como no se debe, como consumen los demás. Los modelos actúan entonces como normas, y el sistema de normas, de carácter esencialmente diferencial, constituye una estructura. Rebasar los límites de las prácticas directamente regidas por el funcionamiento "social" —en el sentido antes definido— no significa, por tanto, internarse en el universo de las fantasías.

Retomemos una fórmula de Bourdieu. La estructura "social" es "relación de fuerzas". Pero en el nivel mismo de realización de las prácticas regidas por esas relaciones, descubrimos una segunda estructuración: se trata de la "relación de sentido". Es este reflejarse de las relaciones de fuerzas como relaciones de sentido en el nivel mismo de las prácticas, es decir, independientemente del reflejo de este reflejo en un discurso explícito que pretenda fundarla o legitimarla, lo que define "lo cultural".

Se imponen algunas observaciones para disipar posibles confusiones:

a) Reflejo no significa homología, expresión adecuada de un sistema por otro. Si lo cultural expresa lo social, lo hace enmascarándolo. Así, las modalidades del consumo de las obras de arte disimulan sus determinantes objetivos y contribuyen a mantener por esa misma razón su eficacia. La relación del elegido con la obra de elección, que rige las conductas, permite constituir un universo cerrado de barreras imaginarias (la predestinación) que enmascaran, legitiman y perpetuan las barreras reales (nivel de instrucción).

b) Es obvio que lo "social" tiene primacía sobre lo "cultural", ¡a menos que se quiera concebir un sistema significante que sólo se signifique a sí mismo!

c) Estas dos observaciones no excluyen sino más bien explican la autonomía relativa de lo cultural en relación con lo social. Las modalidades de realización de las prácticas son significativas sólo si constituyen un sistema. Tomada en sí misma, la práctica fotográfica masiva, por ejemplo, puede significar tanto la distinción cultural como la vulgaridad. El signo sólo está motivado dentro del sistema integral que le da su lugar. No existe, entonces, correspondencia biunívoca entre un elemento "cultural" y un elemento "social" sino más bien relación de sistema a sistema. Y no hay sistema que no sea relativamente autónomo. Esto puede comprobarse, por ejemplo, observando la autonomía del aprendizaje: se puede adquirir una cultura burguesa sin convertirse económica y socialmente en un burgués.[4]

Para definir un ámbito real específico hemos utilizado una distinción clásica (sociedad/cultura) que puede satisfacernos sólo para este uso. Sin embargo, habremos reconocido de paso una distinción más seria: la de la ideología y su base real. ¿Acaso hemos estado diciendo otra cosa sino que lo cultural es, *stricto sensu*, "el lenguaje de la vida real" (Marx)? Hay indudablemente cierta paradoja en traducir "cultural" por "ideológico". Examinemos, sin embargo, algunas posibles pistas de investigación.

"La ideología dominante es la de la clase dominante". Traduzcamos provisoriamente: la cultura dominante es la de la clase dominante. Esta proposición puede deducirse directamente de los análisis empíricos y de sus fundamentos teóricos ya mencionados (Bourdieu). La cultura es un sistema de diferencias: aparentemente, entonces, existen subculturas (burguesa, pequeño-burguesa, proletaria). Pero sería totalmente erróneo considerarlas como subuniversos, ya que sólo existen en virtud de sus interrelaciones. En una sociedad de clases, es la clase dominante, la clase "cultivada", la que regula el régimen de las distinciones culturales. Es por referencia a su cultura burguesa ausente, y no a una espontaneidad obrera, como los proletarios perdidos en un museo definen sus relaciones con las obras de arte (*cf.* Bourdieu y Dardel: *L'amour de l'art*): definida como inadecuada por el sistema cultural dominante, la relación del proletario con el museo es también vivida y, a veces, enunciada como tal. Se concibe entonces lo que significa exactamente la ecuación: cultura dominante=cultura de la clase dominante. No se trata de la difusión universal de los modelos de comportamiento de la clase cultivada, sino, por el contrario, de la posición de estos modelos como

[4] Respecto de la autonomía relativa de lo cultural, *cf.* el libro de R. Bastide, *Les religions africaines au Brésil.*

punto de referencia exclusivo en función del cual los otros modelos deben definirse necesariamente, y en función de los cuales, es decir, de los modelos de comportamiento de la clase cultivada, se definen hasta en sus inadecuaciones. Es culturalmente dominante la clase que impone su "cultura" como referencia, definiendo de este modo todas las "relaciones de sentido" derivadas en una formación social definida.

Parece que con esto nos hemos alejado de Lenin y de su noción de "cultura proletaria". Sin embargo, de hecho la volvemos a encontrar hasta en sus mínimos detalles, ya que, en una sociedad de clases, Lenin distingue cuidadosamente la cultura dominante como sistema y los elementos de cultura proletaria:

> Cada cultura nacional comporta elementos, aún no desarrollados, de una cultura democrática y socialista, ya que en cada nación existe una masa laboriosa y explotada, cuyas condiciones de vida engendran forzosamente una ideología democrática y socialista. Pero en cada nación existe igualmente una cultura burguesa (también, en la mayoría de los casos, ultrarreaccionaria y clerical), no solamente en estado de "elementos" sino bajo la forma de cultura dominante.[5]

Y si consideramos los elementos señalados queda claro que derivan todos de la práctica política. Sin duda, hay que admitir que en el plano de la práctica política y en condiciones históricamente definidas, el régimen de distinciones culturales puede ser invertido: en un periodo revolucionario, la cultura política proletaria puede llegar a ser dominante. Pero dejemos este punto importante, ya que no lo podemos examinar en unas pocas líneas.

Nos limitaremos a mencionar que la identificación de lo cultural con lo ideológico figura explícitamente en el texto de Lenin. Y concluiremos tratando de explicar por qué lo ideológico es el lugar en el cual el materialismo histórico puede apropiarse con todo derecho del concepto de "cultura".

Si la integración de lo cultural a lo ideológico parece problemática, es porque nos hemos acostumbrado a pensar lo ideológico a través de sus arquetipos más discutibles, como el conjunto más o menos coherente de mitos, representaciones y filosofías por medio de los cuales los individuos traducen, deformándolas, sus situaciones reales. La ideología es, al parecer, un discurso. Pero se trata aquí de una definición positivista que consiste, según los consejos de Durkheim, en hacer un

[5] Lenin, "*Notes critiques sur la question nationale*", Éd. Sociales. Éd. en Langues Étrangères, t. 20, 1959, pp. 16-17.

repertorio de la riqueza de los fenómenos de acuerdo con sus apariencias externas. Una definición teórica comporta exigencias muy diferentes: debe reagrupar en un mismo campo el conjunto de los fenómenos requeridos por la explicación. En efecto, Marx nos enseñó que no es "económico" todo lo que se "ofrece" como tal, y, a la inversa, son económicos fenómenos nunca reconocidos como tales a primera vista.

Al definir, conforme con el pensamiento de Marx, la ideología por la estructura que la constituye, estructura que debe al "lugar" que ocupa en la función social, Althusser ha planteado los principios rectores de la teoría que buscamos. Escribe en *Marxismo y humanismo*:

> En la ideología, los hombres expresan, en efecto, no tanto sus relaciones con sus condiciones de existencia, sino la manera en que viven su relación con sus condiciones de existencia: lo que supone a la vez relación real y relación "vivida", "imaginaria". La ideología es, entonces, la expresión de la relación de los hombres con su "mundo", es decir, la unidad (sobredeterminada) de su relación real y de sus relaciones imaginarias con sus condiciones reales de existencia.[6]

Son las modalidades de esta estructura en formaciones sociales específicas las que se proponen como problema para el desarrollo del marxismo: se entiende que al intentar circunscribir el campo de los procesos reales, cuya teoría queda por hacer, el discurso silencioso "hablado" a ras de las mismas prácticas (lo "cultural", como lo hemos definido), tenga su lugar necesario al lado de los discursos explícitos que ocupan la parte más visible del escenario. Cuando en lugar de este descriptivo "al lado de" podamos elaborar los conceptos de una articulación precisa, la teoría de la ideología habrá progresado seriamente.

Está por demás precisar que sólo hemos podido poner en evidencia algunas condiciones de este trabajo. Nos parecen necesarias, pero no pasan de ser esquemáticas y sumarias.

[6] Louis Althusser, *Pour Marx*, p. 240.

LA CRÍTICA DE LA CULTURA DE LA ESCUELA DE FRANKFURT*

En su andar a lo largo de los siglos, las sociedades europeas se preocuparon por crearse un conjunto de instrumentos eficaces para sortear los conflictos, tanto como para dominar la naturaleza. Este desarrollo, acelerado desde el Renacimiento, fue conocido y estudiado por Max Weber como una tendencia a la racionalización en todas las esferas de la vida, en cuyo transcurso la técnica industrial y la ética económica burguesa concomitante se convirtieron en las fuerzas legitimadoras dominantes, tanto de la acción individual como colectiva.[1]

La irrupción de la ciencia racional opera un desencantamiento de largo alcance sobre el mundo, a través del cual la vida es despojada especialmente de su trampa metafísica de sentido y retrotraída a sus intereses terrenales. En lugar de las instancias trascendentales dispensadoras de sentido, aparecen en incesante aumento instituciones preocupadas en formar marcos de sentido inmanente al mundo para la vida humana. Valores otrora religiosos son sustituidos en este cambio de orientación por sistemas de valores profanos, cuya erección apunta a reforzar la autoconciencia de la humanidad, remitiéndola a sus propias capacidades.

La conquista material e ideal del mundo marcha mano a mano con la demolición de una praxis de vida inspirada en la religión. Con todo, estos patrones de creencias y estas máximas de acción no desaparecen totalmente sino que perviven ocultas en otros ámbitos y con otro sentido. Puesto que la secularización no extingue completamente los antiguos valores sino simplemente los fuerza a adaptarse a las formas de conciencia y a los contenidos cognitivos transformados, acaba promoviendo su supervivencia disimulada bajo nuevas máscaras ideológicas. Incluso la orientación moderna del modo de vida hacia ideales terrenales, aparentemente meta de sí misma, en el fondo no se libera totalmente de componentes trascendentales. Aun en la acentuación de la realidad de este mundo como lo profano, procedente de la hostilidad a una fijación en el más allá, resuena un eco del pensamiento metafísico valorativo.

Sea que se proyecte retroactivamente el sentido sobre el mundo a partir de un más allá imaginario, sea que se piense el sentido del mundo como surgiendo de su propio centro, siempre se asienta que el debate en torno al sentido de la vida aparece condicionado por la dialéctica entre realidad y posibilidad, entre lo desea-

*Hans Peter Thurn. Tomado de *Soziologie der Kultur*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Berlín, Colonia, Maguncia, 1976, pp. 63-72. Traducción de Armando Suárez.

[1] *Cf.* Max Weber, 1965 y 1972.

ble y lo realmente alcanzable. Todo esbozo de relaciones entre valores se alimenta de proyecciones sobre ideales que aspiran a superar cada vez lo efectivamente alcanzado en el mundo en un momento determinado. Las estructuras de orientación teórica, tanto como de dominación práctica del mundo, han de superarse en favor de aquellas otras que se muestren más productivas y abiertas a las posibilidades imaginables. Todos los intentos de imponer un sentido al mundo, trátese de religión, arte, ciencia o política, apuntan a constituir y a garantizar lo existente, tanto en el orden del ser como en el del saber. También la cultura obedece a este designio de promover el proceso colectivo de autoconfiguración de la humanidad y, basada en ello, hacer aparecer la historia, en cuanto determinada por opciones responsables, como cada vez más racional y sensata. Surgida de este deseo de autodeterminación, la cultura, como el potencial antropógeno más abarcador tendiente a la domesticación del mundo y de la naturaleza, se convierte en un sistema de valores *sui generis*, cuyo sentido para toda forma de autorreflexión está fuera de duda. Al contrario: cuanto más se desarrolla la cultura y cuanto más perdurable se muestra, tanto más axiomáticas aparecen sus ideas y la trama de sentido representada por ellas, pese a todo escepticismo. El sentido de la cultura en cuanto tal, parece incuestionable: lo único en discusión es el horizonte de su significación para la vida, conforme con la amplitud de su validez.[2]

La cultura colabora ahora con la historia de la humanidad como un medio de auto-orientación, tanto teórica como práctica. En la medida en que constituye principalmente un sistema productivo y distributivo que hace circular entre los hombres las ideas y sus manifestaciones perceptibles en forma de obras de arte, libros, etcétera, la cultura supera su *status* inicial prevalentemente instrumental y se transforma en una esfera autónoma que codirige la marcha del mundo. Ciertamente para ello necesita de un sujeto colectivo que la soporte, el cual debe estar además provisto de la correspondiente conciencia de su misión, así como de su sentido y direccionalidad. En la medida en que los miembros de las instancias dispensadoras de la cultura pertenecían mayoritariamente a la clase burguesa y trataban de conferir una validez también cultural a las normas internalizadas por ellos, la marcha de la cultura y la evolución de la sociedad en su conjunto resultaron procesos divergentes. Al depender de sus recursos materiales e ideales, la

[2] *Cf.* Max Weber, *Die "Objektivität" sozialwissenchaftlicher Erkenntnis* (*La "objetividad" del conocimiento en las ciencias sociales*), 1904, en Max Weber, 1968, p. 186 y ss.; para el concepto de cultura, en particular, p. 217 y ss. En cuanto a la discusión más reciente sobre el problema del sentido en la sociología alemana, *cf.* J. Habermas/N. Luhmann, 1971.

dinámica cultural podía tanto anticipar la dinámica social como quedar rezagada respecto de ella. Pero cuanto más ampliamente fue dominada por la conciencia burguesa, tanto más cayó la cultura, en tanto civilización, en una dependencia afirmativa respecto de la sociogénesis de la clase burguesa.[3]

El no haber percibido la laguna originada de estas condiciones, el no haberse desarrollado hasta constituir una cultura integradora de todos los sectores de la sociedad, representó para la civilización un constante motivo de odio, al menos a partir de la victoria de las tendencias sociopolíticas restauradoras de mediados del siglo XIX. La dicotomía entre cultura y civilización repercutió sobre esta última en forma tal que sus más implacables críticos surgieron de su propio seno. Al reflexionar sobre las raíces comunes de la cultura y la civilización, los teóricos que desarrollaron una crítica de la civilización burguesa pusieron en evidencia su estancamiento cultural y, con él, la multitud de esperanzas y promesas incumplidas.

Consciente de este desgarramiento, el teórico burgués de la cultura que retornaba a las fuentes de la Ilustración, tenía que concebirse y manifestarse como crítico de la civilización. De ahí que los pensadores marxistas, en su intento por establecer los fundamentos espirituales y materiales de una cultura ilustrada, promovieran una teoría de la cultura que era, en primer lugar, una crítica de la civilización. Cualquier proyecto de una teoría de la cultura que evitara los errores de la civilización debía ir precedido por la convicción de la necesidad de descubrir sin piedad, bajo sus medicaciones ineficaces, las heridas nunca curadas. Ya Karl Marx se interpretó a sí mismo y a su actividad analítica en este sentido: "Si tú eres poeta", escribe en 1860 a Ferdinand Freiligrath, "yo soy crítico..."[4] La "anatomía de la sociedad burguesa", que Marx y Engels querían practicar, exigía una implacable disección del cuerpo de la civilización.[5]

Como ya había ocurrido antes con Marx y Engels, el análisis de supropia sociedad y de sus raíces históricas llevó a Sigmund Freud y a Georg Simmel a un continuo proceso de esclarecimiento de la propia ubicación dentro de esta socie-

[3] *Cf.* la distinción de Herbert Marcuse entre cultura y civilización, en *Über den affirmativen Charakter der Kultur* (*En torno al carácter afirmativo de la cultura*), 1937, H. Marcuse, 1965, vol. 1, p. 56 y ss., así como en *Bemerkungen zu einer Neubestimmung der Kultur* (*Observaciones para una nueva determinación de la cultura*), H. Marcuse, 1965, vol. 2, p. 147 y ss.

[4] *Cf.* Carta de Karl Marx a Ferdinand Freiligrath del 29 de febrero de 1860, en MEW, vol. 30, p. 490.

[5] *Cf.* Karl Marx, *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* (*Para una crítica de la economía política*), 1859, prefacio, MEW, vol. 13, p. 8.

dad. A esta tradición, que empareja análisis y crítica, se adhieren los miembros de la llamada Escuela de Frankfurt, quienes se hacen famosos bajo la etiqueta de Teoría Crítica. Theodor W. Adorno expresa una concepción compartida por la mayor parte de estos teóricos, cuando deriva de las antinomias directamente implantadas en la cultura el deber de la crítica que se impone a los filósofos sociales. Él considera la crítica como "un elemento indispensable de la cultura, que es en sí misma contradictoria: tan verdadera, no obstante su falsedad, como también falsa".[6] La legitimación para la crítica de la cultura le viene dada al investigador por su experiencia directa de las contradicciones sociales, a las que estudia para, finalmente, poder apartarse razonadamente de ellas. De ahí que "el crítico dialéctico de la cultura [...], tenga que participar y no participar de ella". Sólo así podrá hacer justicia a la cosa y a sí mismo.[7]

La disparidad entre realidad y posibilidad contenida en la cultura hace del teórico crítico un fustigador de las lacras sociales a eliminar, que hieren tanto más su conciencia, comprometida con la sociedad, cuanto más consciente es de que las fuerzas productivas han alcanzado un grado de desarrollo tal que permitiría la realización de una cultura más justa. En su lucha contra la escasez artificialmente cimentada, el crítico mide la cultura no sólo por el rasero de sus propios ideales (por ella misma proclamados) sino también por las posibilidades materiales, prevalecientes en determinado momento, de realizar en la sociedad dichos ideales. Y a quienes viven en una civilización injusta, les presenta su cultura malograda como "la encarnación de la autoconciencia de una sociedad antagonista", con la esperanza de que sus advertencias provoquen en los interesados una profunda desconfianza respecto de los bienes de civilización que se les ofrece.[8]

En su propio fracaso, los esfuerzos culturales de la civilización generan un impulso crítico referido a sí misma. Una crítica seria de la cultura nunca puede contentarse con el *status quo* de la praxis de vida civilizadora, puesto que la "cultura", en cuanto aquello que apunta más allá del sistema de autoconservación de la especie, contiene necesariamente un momento crítico respecto de todo cuanto está vigente, respecto de todas las instituciones.[9] Correlativamente, el crítico se instala en la corriente, a punto de agotarse, de la génesis originaria de la cultura y ope-

[6] *Cf.* Th. W. Adorno, *Kulturkritik und Gesellschaft* (*Crítica de la cultura y sociedad*), 1951, en Th. W. Adorno, 1963, pp. 7-26, texto aquí citado, p. 11.

[7] *Ibid.*, p. 25.

[8] *Ibid.*, p. 17.

[9] Th. W. Adorno, 1960, p. 108.

ra desde ahí una actualización de las relaciones de sentido reprimidas que, como límites restablecidos, deben señalar el camino a un futuro también culturalmente mejor. En la lucha contra las coacciones normativas de la civilización, la crítica de la cultura se pone al servicio de la cultura que lucha por la supervivencia. Y con ello se hace también el abogado de los socialmente débiles y de los culturalmente perjudicados.

Max Horkheimer y Theodor W. Adorno interpretan el estancamiento de la civilización, en cuanto cultura de la clase burguesa, como una traición de la burguesía —cuya entrada en la historia se hizo bajo la bandera de la Ilustración— a su misión histórica, en la medida en que no puso al servicio de una elevación general del bienestar de la sociedad el incremento de las fuerzas productivas (hasta un grado nunca antes conocido de capacidad de rendimiento), sino que lo aprovechó demasiado tiempo para asegurar en primer término sus privilegios sociales, económicos y culturales. La tendencia a la autonomización del mercado de mercancías culturales, ya diagnosticada por Marx y Simmel, llevó al establecimiento de instituciones de producción y distribución de bienes específicamente culturales desarrollados de modo relativamente independiente de las otras esferas de la producción, que orientaron sus propias actividades, no tanto según el interés de sus creadores o consumidores, como por el afán de lucro personal. La maquinaria industrial de producción y distribución, intercalada entre la creación y el consumo de la cultura, fue bautizada por Horkheimer y Adorno con el nombre de "industria cultural", en la que, como en otras ramas de la industria de propiedad privada, reina un monopolio de intereses económicos.[10]

Dicha industria sirve a la difusión clasista de los ideales burgueses más allá de las fronteras de la burguesía, con lo cual refuerza y trata de imponer a los otros grupos sociales su propio predominio ideológico. La industria cultural en cuestión, lejos de eliminar la dialéctica de dominación y de división que determina todavía el sistema del poder político también en las sociedades clasistas civilizadas, no hace sino perpetuarla en forma modificada. Porque, no obstante su fabricación industrial, posibilita una difusión de los bienes culturales casi por todas las zonas de la sociedad, el poder económico de comandar los medios técnicos de producción permanece en manos de una minoría burguesa. La masa de quienes participan en la cultura no dispone del acceso a los centros de producción como para incidir en

[10] *Cf.* a este propósito, particularmente Max Horkheimer y Th. W. Adorno, *Kulturindustrie. Aufklärung als Massenbetrug* (*La industria cultural. La Ilustración como engaño de las masas*), en M. Horkheimer y Th. W. Adorno, 1969, pp. 128-176.

ellos. El hecho de que particularmente los desfavorecidos por razones de educación sean excluidos de entrada de la participación espiritual en la cultura, puede llevar a que, por ejemplo, un trabajador que colabora en la producción mecánica de un bien cultural no esté en condiciones de entender su contenido.

El contrasentido de la división del trabajo se torna también ejemplar en el ámbito de la producción industrial de la cultura, por cuanto la enajenación del trabajador respecto de lo producido por él no sólo no se cancela sino se perpetua. El deseo de comprender la obra cultural producida con su cooperación queda inhibido y obstaculizado en la propia conciencia del trabajador por el límite artificialmente creado de su educación. La cultura, al menos en el caso típico-ideal aquí considerado, entra en contradicción en este punto con los motivos que la originaron, en la medida en que, lejos de abrir un horizonte de sentido y de englobar a todos los potencialmente interesados, descansa en la selección limitada por las oportunidades de educación y en desigualdades artificialmente mantenidas. Por consiguiente, su esencia como idea de valor universal se realiza, en la praxis de la sociedad segregativa, sólo en casos particulares, constituyendo una especie de *ghetto* dentro de la civilización.

Los representantes de la Teoría Crítica señalan acertadamente que, gracias a la industria cultural, las formas burguesas de pensar y actuar trataron de mantenerse vivas aun cuando hacía mucho tiempo había desaparecido su base social. La Primera Guerra Mundial había confirmado pavorosamente el presentimiento de Georg Simmel de que el latente conflicto cultural, sumido en una enajenación creciente, podría tratar de descargarse en una catástrofe mundial. Si ya en el siglo XIX los impulsos culturalmente innovadores sólo en raras ocasiones aparecieron como una confirmación legitimadora de la vida social burguesa, después de 1918 el ataque a la atávica civilización burguesa se convirtió en el detonador de casi todas las conquistas culturales. Con todo, no se les pudo ocultar a los iniciadores del dadaísmo, del surrealismo y del teatro épico, que los escándalos por ellos provocados sólo encontraban eco dentro de los muros del jardín cultural erigido por la burguesía y que la anhelada síntesis entre arte y vida brillaba ampliamente por su ausencia. Al contrario: frente a la presión generada en los años veinte por la rebelión cultural, las fuerzas conservadoras, interesadas ante todo en la estabilización de las normas, reaccionaron con una presión en sentido contrario. Estas fuerzas esperaron hasta finales de los años treinta para poder detener el desarrollo anímico de la sociedad apoyándose en los modelos de orden tradicionales; pero con ello no hicieron sino erigir la escalera por la que ascendería el fascismo, hambriento de poder, hasta alcanzar la dominación política.

El ataque de Horkheimer y Adorno contra el afán manipulador de la industria cultural, contrario a la Ilustración, procede también de la hostilidad contra el totalitarismo fascista, igualmente inexorable en su política cultural. En efecto, ellos constataron cómo las tendencias negativas latentes en la civilización adquirían su expresión actual en el fascismo. La industria cultural autoritariamente dirigida no apuntaba a la conformación de personalidades socioculturales con una identidad estable sino a fabricar estereotipos de modelos de comportamiento individual conformes con estándares prefabricados. En tal sistema de adaptación centralmente controlado, cada hombre vale por aquello "que lo hace sustituible por cualquier otro: es decir, en cuanto remplazable, en cuanto mero ejemplar. Él mismo, como individuo, representa lo absolutamente remplazable, la pura nada, y esto mismo acaba por sospechar cuando, con el tiempo, pierde su semejanza".[11]

La praxis fascista de la dominación lleva a reducir al individuo a un puro tipo, que aun en el plano cultural sólo confirma las normas, hasta el punto en que los hombres, así acorralados, ya no tienen nada que oponerle y buscan su salvación en la fuga hacia el conformismo. Una industria cultural dirigida a la difusión de tales patrones de acción, "impide la formación de individuos autónomos, sólidos, capaces de juzgar conscientemente y de decidir por sí mismos".[12] Ella opera una "deliberada integración de los consumidores desde arriba" y con ello fortalece no la realización de su yo sino su pura determinación desde afuera.[13]

Los sujetos adaptados por la industria cultural se degradan, en verdad, por este camino, a la condición de objetos de la manipulación cultural autoritariamente controlada. La consecuencia es que la cultura apenas se encuentra ya en condiciones de regenerarse sustancialmente a partir de las contribuciones innovadoras de quienes participaron en ella. Por el contrario, se fosiliza en una permanente repetición de clichés afirmativos, que en lugar de iluminar la conciencia de los hombres la enturbian. La parálisis así provocada de las fuerzas culturalmente creadoras desemboca en un estancamiento de todo lo cultural; por decirlo todo: en una amplia "neutralización de la cultura en su conjunto".[14] A causa de esta vieja traición, ya sea a la creatividad, ya sea a su propia misión social, la civiliza-

[11] *Ibid.*, p. 154.

[12] Th. W. Adorno, *Résumé über Kulturindustrie* (*Recapitulación acerca de la industria cultural*), en Th. W. Adorno, 1967, pp. 60-70, cita del texto en la p. 69.

[13] *Ibid.*, p. 60.

[14] Th. W. Adorno, *Auferstehung der Kultur in Deutschland?*, en Th. W. Adorno, 1971, pp. 20-33, cita del texto en la p. 28.

ción decae hasta convertirse en una cultura de masas que no hace sino confirmar lo ya garantizado.

Ya Georg Simmel había defendido la tesis de la relación recíproca entre calidad y cantidad en el ámbito de la cultura, al sustentar: "Lo que es común a todos... sólo puede ser lo poseído por quienes menos poseen".[15] La difusión masiva de los bienes culturales tendría entonces por consecuencia inevitable la pérdida de nivel de la cultura como totalidad. A los ojos de Horkheimer y Adorno, como a los de Benjamin y Marcuse, tal praxis cultural cuya meta no es la elevación multilateral de la competencia cultural sino su congelamiento en el grado más bajo, sólo puede conducir directamente al "engaño de las masas".[16] Las posibilidades de una participación por decisión propia en la vida cultural, se reducen para los interesados a su mínima expresión y "cada manifestación de la industria cultural demuestra inequívocamente el rechazo permanente que impone la civilización a quienes se hallan sometidos a ella".[17]

La cultura ya no se edifica, como postulaba Max Weber, como "un recorte limitado, con sentido y significación —desde el punto de vista del hombre—, practicado sobre la infinitud sin sentido del acontecer mundano", sino que abandona al individuo a su ceguera respecto del sentido del mundo y de su propia vida, arrojándole para su consumo, en el mejor de los casos, los modelos de sentido industrialmente estampados.[18] Reduce voluntariamente al hombre a esa "pobreza de experiencia" denunciada por Walter Benjamin, en cuanto sustituye cada vez en mayor medida la experiencia primaria que cada quien adquiere inmediatamente por sí mismo, por informaciones secundarias técnicamente proporcionadas.[19]

El agravamiento de la "pobreza no sólo en experiencias privadas sino simplemente humanas" agudiza el conflicto entre la adquisición subjetiva de la cultura, mediante la cual el individuo trata de insertarse en la estructura de sentido desplegada por la vida social, y la oferta cultural objetiva, que no permite la constitución de tal identidad.[20] La escisión entre el edificio macroestructural de la cultura y la

[15] *Cf.* G. Simmel, 1970, p. 44.

[16] Así el título del correspondiente capítulo, en *Dialektik der Aufklärung* (*Dialéctica de la Ilustración*) de Horkheimer y Adorno, 1969, p. 128.

[17] *Ibid.*, p. 149.

[18] Max Weber, 1968, p. 223.

[19] *Cfr.* Walter Benjamin, *Erfahrung und Armut*, en W. Benjamin, 1961, pp. 313-318, cita del texto en la p. 317.

[20] *Cf. Ibid.*, p. 314.

adquisición microestructural de la misma, es vivida por el individuo como la crisis actual del sujeto en un mundo tendiente a la cosificación, aun en el plano de la cultura, y que quiere someterlo todo y a todos a su dominio. Pero esta situación personal no es sino la expresión aguda de la enajenación cultural cada vez más extendida; la desorientación individual no es sino el relato forzoso de la desorganización colectiva en una sociedad sacudida por catástrofes crónicas, cuya decisiva metamorfosis no ha podido alcanzar un resultado socialmente fructífero.[21]

La dialéctica social entre el orden y el cambio que tan fuertes tormentas desató, condujo al término de la República de Weimar a un desastre tal que no perdonó nicho alguno de la existencia personal o social. El Mesías añorado por Benjamin apareció en la figura de un escuadrón de ángeles fascistas de la muerte, que no dejaron de perseguir todo poder creador y arrastraron a sus víctimas a la infamia intelectual, cuando no a la muerte física o al exilio involuntario.[22]

El fracaso antidemocrático de la civilización hizo realidad, bajo disfraces pérfidos y cínicos, las más sombrías premoniciones de Benjamin. La voluntad inhumana de orden de los nacionalsocialistas triunfó sobre todas las aspiraciones al cambio e imprimió a la cultura un rostro grotescamente desfigurado. Su ímpetu creador se extinguió bajo la fisonomía de una anticultura cuyo estilo fue caracterizado por la *Dialéctica de la Ilustración*, para recurrir a una fórmula de Friedrich Nietzsche, como "un sistema de la no-cultura, al que se le podría reconocer incluso una cierta 'unidad de estilo' si tuviera algún sentido hablar de una barbarie estilizada".[23]

En opinión de los teóricos de la Escuela de Frankfurt, también la industria cultural se halla sometida a tal estilo bárbaro. Por eso la fustigan como fascistoide en el fondo. Mientras se deje arrastrar por tales tendencias, la industria cultural seguirá siendo, con arreglo a su esencia más íntima, represiva, y arrojará a los hombres, en fórmula de Herbert Marcuse, a la "miserabilización cultural".[24]

[21] Para el concepto de "catástrofe" en W. Benjamin, *cf.* sus declaraciones a este propósito en los *"Zentralpark" Fragmente*, en W. Benjamin, 1961, p. 260, así como en las *Geschichtsphilosophischen Thesen*, *ibid.*, p. 268 y ss.

[22] Para las ideas de Mesías y de ángeles por parte de Benjamin, *cf.* H.P. Thurn, 1976, p. 110 y ss.

[23] *Cf.* M. Horkheimer y Th. W. Adorno, 1969, p. 136. Las citas proceden de *Consideraciones inactuales*, de Nietzsche. Benjamin usa también frecuentemente el concepto de "barbarie" para designar las tendencias que despedazan el orden de la cultura establecida, *cf.* la séptima de sus *Geschichtsphilosophische Thesen*, en Th. W. Adorno, 1961, p. 271 y ss., así como *Erfahrung und Armut (Experiencia y pobreza)*, *ibid.*, p. 314 y ss.

[24] *Cf.* H. Marcuse, 1969, 1973.

Mientras los defensores de la Teoría Crítica coinciden ampliamente en su diagnóstico de la situación cultural en la Europa central en los años treinta y cuarenta, las propuestas terapéuticas para la solución de la crisis detectada muestran llamativas diferencias. El rechazo, por parte de Adorno y de Marcuse, del desarrollo cultural posterior a la Segunda Guerra Mundial, se basa en una transposición poco matizada de la imagen hostil adquirida en la primera mitad del siglo al periodo posbélico, cuyos rasgos restauradores fueron interpretados por ellos como *pars pro toto* de la situación cultural. Adorno, en particular, propendía a aplicar su personal pesimismo cultural como filtro de su evaluación a los caminos practicables para llegar a una cultura del futuro. Él vio cómo la verdadera y elevada cultura era marginada por las técnicas de mercantilización de la industria cultural, de modo que podía asegurar penosamente sus posibilidades de sobrevivencia sólo como "cultura en las sombras".[25] La cultura trivial, instalada en la avenida principal del desarrollo de la sociedad, la desplazó a los callejones secundarios, donde ahora vive de manera precaria. A esta tendencia de la sociedad por restaurar los patrones caducos para dejar vegetar en la pobreza a la cultura creadora, Adorno opone su apología, por desgracia muy poco matizada, de la negación. De acuerdo con esta concepción, es un deber de las personas creadoras oponer resistencia a las tendencias conformistas de la niveladora industria cultural, y conquistarse una provincia, más allá del mundo bárbaro, donde puedan vivirse las anheladas alternativas a la civilización represiva.

Al retomar el tema del *salvataje* (de Benjamin), de la herencia cultural emancipadora, ciertamente sacudida pero grávida de porvenir, Adorno quiere que la ontología negativa, sobre la que funda su teoría estética, se entienda como la estrategia de supervivencia de la gran cultura amenazada de aniquilamiento.[26] Sin embargo, si prescindimos de sus alusiones a los artistas de vanguardia, no presenta concretamente al portador colectivo de esta contracultura, y menos aún el lugar intramundano desde el cual se llevarían a cabo los ataques a la civilización trivial.

Herbert Marcuse proporciona indicaciones más precisas, aunque igualmente milenaristas, sobre el posible promotor de alternativas culturales. Al igual que

[25] Th. W. Adorno, *Auferstehung der Kultur in Deutschland?* (*¿Resurgimiento de la cultura en Alemania?*), en Th. W. Adorno, 1971, p. 30.

[26] Sobre todo en *Ästhetischen Theorie* (*Teoría estética*), estas cadenas de pensamiento que ocuparon a Adorno durante toda su vida confluyen en una visión sintética, *cf.* Th. W. Adorno, 1970, y asimismo la discusión crítica de su problemática sociológica, en H.P. Thurn, 1976, p. 128 y ss. *Cf.* también Th. W. Adorno, 1966, p. 126.

George Simmel, Marcuse ve en las mujeres una reserva sofocada durante siglos por el predominio cultural masculino; su activación proporcionaría a la cultura inestimables impulsos renovadores.[27] A su lado estarían los artistas, así como quienes, convencidos de la necesidad de destruir la enajenación cultural dominante, quisieran actuar revolucionariamente en el terreno de la cultura. Introducirían personal y directamente sus innovaciones en su ambiente social y cultural, y actuarían de este modo como detonantes para el desarrollo de transformaciones de mayor alcance. Su meta sería la modificación de la conciencia y de la praxis de vida por ella dirigida, hoy ya sin la necesidad de someterse a las coerciones propias de la sociedad de la escasez. En efecto, según lo afirmado por Marcuse en su discusión crítica sobre la concepción freudiana de la cultura, por lo menos se ofrece ya a los estados industrializados la posibilidad de superar las restricciones pulsionales de épocas pasadas y de abrir las puertas a una cultura que garantice un mayor espacio de juego para la satisfacción racional de las pulsiones.[28]

Quienes desde ahora participan ya en su construcción, sea como productores, distribuidores o receptores, se encuentran integrados en el "trabajador total"[29] de la cultura, que representa la vanguardia de lo que aún está por venir. La figura orientadora y el mensajero de todos estos asociados en la empresa de la liberación sería Orfeo, quien, a diferencia de Prometeo, el todavía predominante "héroe cultural de la fatiga", anuncia la posible reconciliación entre el hombre y la naturaleza, entre el individuo y la sociedad, entre la vida interior y el mundo exterior.[30] En él, como símbolo de una existencia al fin pacificada, se presenta la idea de la liberación de las coerciones civilizatorias, y la cultura recobra su romántico sentido extraviado de un jardín del Edén cultivado por alegres seres humanos.

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, Theodor W., *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, München, 1963.
——, "Kultur und Verwaltung", in *Merkur*, año 14 Bonn, 1960.

[27] *Cf.* a este propósito, H. Marcuse, 1973, p. 90 y ss., y también en el ensayo *Marxismus und Feminismus* (*Marxismo y feminismo*), en H. Marcuse, 1975, p. 9 y ss.
[28] *Cf.* H. Marcuse, 1967.
[29] *Cf.* H. Marcuse, 1973, pp. 18-20. Marcuse deriva el concepto "trabajador total", empleado en este ensayo, de *El capital*, de Marx, *cf.* MEW, vol. 23, p. 531 y ss.
[30] En cuanto al significado del mito órfico para la teoría de la cultura de Marcuse, *cf.* H. Marcuse, 1967, p. 158 y ss., la cita del texto se encuentra en la p. 160.

——, "*Ohne Leitbild*", en *Parva Aesthetica*, Suhrkamp, Franckfort del Meno, 1967.
——, *Kritik. Kleine Schriften zur Gesellschaft*, Suhrkamp, Franckfort del Meno, 1971.
——, *Aesthetische theorie*, editada por Gretel Adorno y Rolf Tiedemann, escritos completos, vol. 7, Suhrkamp, Franckfort del Meno, 1970.
——, *Negative dialektik*, Suhrkamp, Franckfort del Meno, 1966.
BENJAMIN, Walter, *Illuminationen*, escritos escogidos y editados por Siegfried Unseld, Suhrkamp, Franckfort del Meno, 1961.
HABERMAS, Jürgen, *Legitimationsproblems im Spätkapitalismus*, Suhrkamp, Franckfort del Meno, 1973.
HORKHEIMER, Max y Theodor Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, nueva edición, Franckfort del Meno, 1969.
LUHMAN, Niklas, *Theorie der Gesellschaft*, Franckfort del Meno, 1971.
MARCUSE, Herbert, *Kutur und Gesellschaft*, vol. 2, Franckfort del Meno, 1965.
——, *Versuch über die Befreiung*, Franckfort del Meno, 1969.
——, *Conterrevolution und Revolte*, Franckfort del Meno, 1973.
——, *Zeit-Messungen. Drei Vorträge und ein Interview*, Franckfort del Meno, 1975.
——, *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*, Franckfort del Meno, 1967.
MARX, Karl und Engels, Friedrich, *Werke*, editadas por el Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlín, 1956.
THURN, Hans Peter, *Kritik der marxistischen Kunsttheorie, Kunst und Gesellschaft*, vol. 7, Stuttgart, 1976.
WEBER, Max, *Die Protestantische Ethik. Eine Aufsatzsammlung*, edición a cargo de Johannes Winckelmann, Munich y Hamburgo, 1965.
——, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehende Soziologie*, quinta edición revisada a cargo de Johannes Vinckelmann, Tubinga, 1972.
——, *Soziologie. Weltgeschichtliche analysen*, cuarta edición corregida y aumentada, editada y ampliada por Johannes Vinckelmann, Stuttgart, 1968.

Gramsci y el folklore como concepción tradicional del mundo de las clases subalternas*

En la primera página de su primer *Cuaderno de la cárcel* Antonio Gramsci anotó la fecha: 8 de febrero de 1929. Y en esa página están enlistados dieciséis "temas principales" que Gramsci pensaba estudiar: "Teoría e historia de la historiografía", por ejemplo; o bien "Formación de los grupos intelectuales italianos", o también "La literatura popular de las 'novelas de folletín' y las razones de su persistente fortuna". Y entre los dieciséis argumentos aparece asimismo "El concepto de folklore y el 'sentido común'", unidos por una nota que remite este último al primero.[1]

Aproximadamente dos años después, al comienzo del octavo *Cuaderno* Gramsci reorganiza la lista de temas de 1929 y la convierte en un verdadero proyecto de "historia de los intelectuales italianos". En los tres primeros lugares del índice encontramos indicados los siguientes temas: "Desarrollo de los intelectuales italianos hasta 1870", "La literatura popular de las novelas de folletín" y "Folklore y sentido común".[2]

Aun cuando no conociéramos todo lo que Gramsci escribió a este propósito, la presencia de estos temas en sus proyectos de estudio de 1929-1931 bastaría por sí sola para darnos tres indicaciones de notable importancia.

La primera es que Gramsci atribuía una importancia precisa al estudio de los intelectuales en cuanto categoría social especializada; la segunda, que concebía

*Alberto M. Cirese. Conversación radiofónica transmitida en el ciclo "Antropología cultural y cuestión meridional", tercer programa, 1976. Las ediciones de los escritos de Gramsci vienen indicadas con las siguientes abreviaturas: Q EC: *Quaderni del carcere*, edición crítica a cargo de V. Gerratana, Giulio Einaudi Editore, Turín, 1975; INT: *Gli intellettuali e l'organizzazione de la cultura*, *ivi*, 1949; LVN: *Letteratura e Vita Nazionale*, *ivi*, 1950; *Il materialismo storico e la filosofia de Benedetto Croce*: MS, *ivi*, 1948; PP: *Passato e presente*, *ivi*, 1951; LC: *Lettere dal carcere*, a cargo de S. Caprioglio y E. Pubini, *ivi*, 1965.

Este trabajo fue publicado como artículo en *Problemi del Socialismo*, núm. 49, mayo-agosto de 1977, pp. 155-167. Traducción de Gilberto Giménez.

[1] Q EC 5 y MS XIV 9 (con omisión de la nota que remite el sentido común al folklore). El tema de las novelas de folletín y del "gusto popular en la literatura" se encontraba ya presente en una carta del 19 de marzo de 1927, *cf.* LC 59; MX XIII-XIV. Para la grafía "folklore", inicialmente usada por Gramsci y luego sustituida por "folclore", véase, *Intellettuali, folklore, istinto di classe*, Giulio Einaudi Editore, Turín, 1975, pp. 146-147.

[2] Q EC 935-936; MS, XVII-IXX.

los hechos intelectuales como hechos colectivos y, la tercera, que incluía en la categoría de los hechos intelectuales, entendidos como fenómenos colectivos, incluso actividades, comportamientos y productos que habitualmente eran o son considerados como la negación de la "verdadera" intelectualidad: las novelas de folletín, el buen sentido y el folklore.

Es así como desde los primerísimos apuntes programáticos —y posteriormente con significativa continuidad en las anotaciones de los *Cuadernos*— para Gramsci la historia de los intelectuales no es sólo la historia de Dante o Maquiavelo, de Foscolo o de Croce, ni es la historia de sus particulares individualidades por importantes que sean.[3]

[3] La mencionada continuidad en concebir la historia de los intelectuales, entre otras cosas como inclusiva del buen sentido, del folklore, de las novelas de folletín, etcétera, resulta evidente en la edición crítica de Valentino Gerratana, que permite seguir los pasos gramscianos en su contigüidad temporal y en la totalidad de sus rescrituras. No ocurre lo mismo en la edición de 1948-1951 por la ausencia de estos dos elementos, pero tal vez valdría la pena estudiar si, por lo menos en lo que respecta a la concepción "amplia", por así decirlo, de la historia de los intelectuales, el marco temático elegido para esta edición no hubiera tenido por efecto configurar en alguna medida por separado lo que Gramsci tendía a considerar unido, dado que las notas relativas a los tres primeros temas de la historia de los intelectuales proyectada por Gramsci en 1931, más arriba mencionadas, aparecen material y temáticamente distanciadas: en el volumen *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, por ejemplo, las notas sobre los intelectuales, entendidos en sentido más restringido y habitual; en *Il materialismo storico e l'organizzazione della cultura*, las relativas al sentido común y a la "filosofía espontánea"; y en *Letteratura e vita nazionale* las referentes al folklore y a las novelas de folletín. Ciertamente, la presencia general en Gramsci de aquella concepción "amplia" de la actividad intelectual no queda obliterada, ya sea por la naturaleza misma de las notas gramscianas, no importa cómo se las ordene, ya sea por la mención explícita de los programas de estudio de 1929 y 1931, y de la carta de 1927 (prefacio editorial a MS, pp. XIII-XIV y XVIII-IXX). Pero sería difícil sostener que el sentido de esa amplitud innovadora sea inmediatamente perceptible, a partir de lo que se asienta en el prefacio editorial a *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, y a lo que el volumen contiene, sólo con base en los materiales del *Cuaderno* 12 (XXIX), y de los títulos de rúbrica "Intellettuali, Questioni scolastiche, Giornalismo e Riviste, Lorianesimo". Parecería, entonces —aunque es algo que habría que controlar con atención— que las ubicaciones de los fragmentos en los distintos volúmenes tienden a asumir un valor de algún modo disyuntivo, y que un valor análogo, incluso de oposición, tiende a asumir los mismos títulos: "intelectuales" y "cultura", por ejemplo, frente a (literatura y) "vida" nacional.

La consecuencia de todo esto es clara: se reduce de algún modo la carga innovadora de las ideas de Gramsci al respecto, y se le aproxima a las posiciones más habituales de separación, no sólo entre intelectuales y no intelectuales sino incluso entre actividades intelectuales y grupos sociales (y allá en el fondo entre intelectualidad y modos de producción). No es que en algunas

La historia gramsciana de los intelectuales es también, en cambio, la historia de Carolina Invernizio y de los lectores de *Beso de una muerta* o de *La venganza de una loca*; es también la historia de las concepciones del mundo que pueden tener su origen "en la 'actividad intelectual' del cura o del viejo patriarca cuya 'sabiduría' dicta la ley; de la mujercita que ha heredado la sapiencia de las brujas, o del pequeño intelectual avinagrado en su propia estupidez e incapacidad para obrar" (Q EC 1375-1376; MS 3-4).

En suma, la historia de los intelectuales y de su actividad comprende también la filosofía espontánea que, como escribe Gramsci, está contenida: 1) en el lenguaje mismo, que es un conjunto de nociones y de conceptos concebidos como determinados y no simplemente de palabras gramaticalmente vacías de contenido; 2) en el sentido "común" y en el "buen sentido"; 3) en la religión popular y, por consiguiente, en todo el sistema de creencias, supersticiones, opiniones, maneras de ver y de obrar expresados en lo que generalmente se llama "folklore".

Una ampliación tan decidida del tópico de los intelectuales podría generar un peligroso equívoco; se podría creer que de algún modo Gramsci pretende colocar a Carolina Invernizio en lugar de Manzoni y Verga, o piensa sustituir el pensamiento teórico consciente y aguerrido por el sentido común o la filosofía espontánea, o quiere confiar la renovación de la sociedad y de la cultura al viejo patriarca o a la mujercita creyente en las brujas.

---

posiciones, incluso idealistas, falten indicaciones de no separación (*cf. Intelletuali, folklore*..., *op. cit.*, p. 97) o que en Gramsci la continuidad aparezca siempre en forma plena (*IVI*, pp. 98-101 y ss.); pero una cosa es advertir que hay continuidad en un marco de permanentes separaciones cualitativas y otra es, en cambio, conservar eventuales residuos de separación en el marco de un esfuerzo por restablecer la continuidad, sobre todo cuando, especialmente en Gramsci, la importancia recae precisamente en la relación "materialista" entre cultura (o culturas) y clases, y si en la historia de los intelectuales se colocan, programática y ejecutivamente, el folklore y las novelas de folletín.

De cualquier modo —para volver al eventual estudio de las divisiones temáticas de la edición 1948-1951— por secundarios (o tal vez "sutiles" o incluso capciosos) que puedan parecer los puntos señalados, se convendrá al menos en que el tipo de organización del material y de títulos propuestos en esa edición, han tenido un peso decisivo en la orientación, durante treinta años, de la lectura de los textos gramscianos; y en que las vicisitudes ideológicas se producen, y son identificables, no precisamente en los niveles gruesos y superficiales: ¿en qué medida la lectura prevalentemente historicista de Gramsci, y su proyección en una especie de continuidad con Croce, no habrá dependido, digamos, de líneas de agrupamiento temático que no contribuyen a poner en evidencia ese afán de categorización sistemática al que se alude más adelante?

Pero la situación es totalmente diferente. En efecto, Gramsci no siente simpatía alguna por quien cree "haber 'superado' la ciencia moderna" sólo porque ha demostrado que el folklore o la brujería "tienen una raíz histórica robusta y están arraigados fuertemente en la psicología de determinados estratos populares" (Q EC 328; p. 56).

Gramsci, en suma, no acepta que el justo reconocimiento de la validez histórica pasada o del ligamen psicológico actual degeneren en regresiones irracionales o medievalizantes. Y en efecto, sin medias tintas habla incluso de "teratología intelectual", ya sea a propósito de aquellos "admiradores del folklore" que quisieran su pura y simple conservación, ya sea de aquellos "hechiceristas" —prosigue Gramsci— que al modo de Maeterlinck "creen que debe retomarse el hilo conductor de la alquimia y de la hechicería, roto por la violencia, para volver a colocar a la ciencia sobre una senda más fecunda de descubrimientos" (Q EC 329; p. 56).

En realidad, anteriormente a las degeneraciones irracionales y reaccionarias aquí criticadas por Gramsci, el romanticismo popular había operado ya un vuelco al exaltar la poesía popular por encima de la poesía llamada de arte; y en sus comienzos, en el marco de las primeras y más democráticas luchas del *Risorgimento*, el cándido "descubrimiento" de la poesía de tradición oral y campesina había tenido incluso una función progresista.[4]

Pero Gramsci no era, por cierto, un ingenuo neorromántico que después de más de un siglo, y quizás sin saberlo, trataba una vez más de proponer como instrumento moderno de lucha proletaria sólo aquella exaltación estético-moral de los cantos populares que por un breve lapso, y nada más, había expresado ciertas actitudes democráticas de la burguesía en ascenso. Resulta significativa a este propósito la ahora ya famosa anotación de 1931 sobre los cantos populares: "Lo que distingue al canto popular en el marco de una nación y su cultura, no es el hecho artístico ni el origen histórico, sino su modo de concebir el mundo y la vida, en contraste con la sociedad oficial. En esto, y sólo en esto, hay que buscar el 'carácter colectivo' del canto popular y del pueblo mismo"[5] (Q EC 679-680; LVN 220-221).

[4] Véase, *La poesia popolare*, Palumbo Editore, Palermo, 1958, pp. 21-31; *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palumbo Editore, Palermo, 1973, p. 130 y ss.

[5] Véase la apostilla sobre "La connotación como elemento de la concepción materialista de los hechos culturales y como discriminante entre Gramsci y Croce" en *Intellettuali, folklore, istinto di classe*, *op. cit.*, pp. 119-120.

Para Gramsci, por tanto, los cantos populares tienen importancia histórica y científica no por su (eventual) "belleza" o por su (eventual) "procedencia de abajo". Lo que cuenta es, en cambio, su connotación, o sea, su relación de hecho con ciertos estratos sociales;[6] bellos o feos, realmente creados o bien solamente adoptados, lo que importa es su representatividad sociocultural, es decir, el hecho de que indican, manifiestan o representan la concepción del mundo y de la vida de lo que genéricamente llamamos "pueblo". Y mucho más allá de las visiones idílicas y llenas de armonía de los románticos, el pueblo y la popularidad de los textos ya no son únicamente vagas sombras fluctuantes, sino que asumen la consistencia concreta de las clases y de sus choques sociales. En efecto, la concepción "popular" del mundo es considerada por Gramsci en su contraste con la sociedad oficial; y el pueblo, como Gramsci escribía en otra parte, no es más que "el conjunto de las clases subalternas e instrumentales de cada una de las formas de sociedad hasta ahora existentes" (Q EC 2312; IVN 215).

En este marco, el estudio de los cantos populares se desplaza decididamente del terreno originario estético-literario al sociocultural o etnoantropológico,[6] donde lo que cuenta es, efectivamente, el conocimiento de cómo y por qué los modos de ser en el mundo, así como los modos de concebirlo, se transforman al cambiar los grupos étnicos y sociales. Y por eso, precisamente porque implanta sólidamente en la realidad de las condiciones histórico-sociales ciertas intuiciones iniciales populares, Gramsci bloquea el camino a todo deslizamiento neorromántico.

Pero al mismo tiempo, Gramsci se opone objetivamente y de modo tajante a la sublimación idealista que Benedetto Croce había hecho de las posiciones románticas: en efecto, precisamente en esos mismos años, más exactamente en 1929, éste había afirmado que la poesía popular no era más que un "tono" estético-psicológico que puede encontrarse en forma individual tanto en un campesino analfabeto como en un refinadísimo literato.[7]

En fin, Croce juzgaba inexistente o de cualquier modo irrelevante justamente lo que para Gramsci era esencial, esto es, el vínculo sociocultural entre el concreto *corpus* histórico de los cantos populares y las concretas categorías sociales que llamamos "pueblo". Y así, sobre un terreno sólo en apariencia secundario o marginal, se manifiesta bastante claramente la diferencia entre el historicismo idealista de Croce y el materialismo histórico al que Gramsci se remite: el primero

[6] Véase, "Poesia popolare e formazione orale dei testi", en *Ulises*, vol. IX, f. 71, febrero de 1972, pp. 136-148.

[7] *Cf. La poesia popolare*, *op. cit.*, pp. 62-65; *Cultura egemonica*, *op. cit.*, pp. 200-203.

niega toda conexión entre los hechos intelectuales y los grupos sociales, mientras que el segundo asume entre sus referencias fundamentales el hecho de que "por la propia concepción del mundo se pertenece siempre a un determinado grupo, y precisamente al de todos los elementos sociales que comparten un mismo modo de pensar y de obrar" (Q EC 1376; MS 4).

En otras palabras, se es siempre conformista respecto de alguna forma de conformismo; se es siempre hombre-masa u hombre-colectivo; se "participa" siempre más o menos inconscientemente de una cierta concepción del mundo "impuesta" mecánicamente por el ambiente externo, o sea, por alguno de los tantos grupos sociales en los que uno se encuentra incluido automáticamente desde su entrada al mundo consciente"(Q EC 1375: MS 3).

La verdadera cuestión no es, por tanto, la de negar ilusoriamente una realidad objetiva sino la de tomar conciencia de ella para superarla: "El problema es éste: ¿a qué tipo histórico pertenece el conformismo, el hombre-masa del cual se participa?" Cuando la conciencia del mundo no es crítica ni coherente sino ocasional y disgregada, se pertenece simultáneamente a una multiplicidad de hombres-masa. Y la propia personalidad se forma de manera caprichosa: hay en ella elementos del hombre de las cavernas y principios de la ciencia más moderna y avanzada; prejuicios de etapas históricas pasadas, groseramente localistas, e intuiciones de una filosofía del porvenir que será propia del género humano mundialmente unificado. Criticar la propia concepción del mundo significa, entonces, hacerla unitaria y coherente, y elevarla hasta el punto al que ha llegado el pensamiento mundial más avanzado. Significa también, por consiguiente, criticar toda la filosofía existente hasta ahora, en la medida en que ha dejado estratificaciones consolidadas en la filosofía popular. "El comienzo de la elaboración crítica es la conciencia de lo que realmente se es, es decir, un 'conócete a ti mismo' como producto del proceso histórico desarrollado hasta ahora y que ha dejado en ti una infinidad de huellas recibidas sin beneficio de inventario. Es preciso comenzar a realizar ese inventario" (Q EC 1376; MS 4).

La perspectiva en la que Gramsci se sitúa en el pasaje que acabamos de citar es la relación entre cada uno de los individuos y la colectividad sociocultural a la que cada quien pertenece. Es una perspectiva indudablemente importante, y Gramsci le dedica agudas observaciones que podrían ayudar a enriquecer el bagaje crítico, no siempre abundante, de aquellas corrientes antropológicas conocidas bajo el nombre de "estudios de cultura y personalidad".

Pero si tomamos en cuenta el marco teórico-práctico dentro del cual se mueve Gramsci, la relación individuo-colectividad no es evidentemente el único te-

ma, y mucho menos el tema resolutivo. Es importante, ciertamente, que cada individuo establezca una relación de conocimiento crítico y, por tanto, de superación consciente, con los condicionamientos más o menos mecánicos que sobre él ejercen los grupos a los cuales pertenece. Pero, como es obvio, esas mismas operaciones individuales requieren —en un nivel más general, al mismo tiempo científico y político— conocer con claridad cuáles y cuántas son las concepciones colectivas que operan tales condicionamientos, y de qué modo dichas concepciones se entrelazan y se oponen entre sí, quién las administra y en qué niveles estratégicos o con qué grado de conciencia.

Resulta entonces claro por qué Gramsci puede realizar la doble operación mencionada: por un lado aceptar como hechos intelectuales dignos de seria atención fenómenos habitualmente descalificados, como las novelas de folletín, el sentido común o el folklore; por otro, evitar las engañosas inversiones de valores operadas por los románticos tardíos o por los "hechiceristas".

El problema de Gramsci es un problema de conocimiento político-científico de las fuerzas ideológicas realmente operantes "en el marco de una nación y de su cultura".

Entre estas fuerzas, el folklore se destaca —para bien o para mal— por un lado, por su arraigada tenacidad y, por otro, por la relación ejercida con las clases subalternas e instrumentales con las que Gramsci se solidariza y a las cuales se confía una tarea de futura hegemonía. Por eso el folklore, en cuanto objeto de estudio, constituye para Gramsci un "asunto muy serio, y como tal hay que tomarlo: con mucha seriedad";[8] en efecto, no es "algo raro, extraño o un elemento pintoresco" sino algo que debe ser estudiado "como 'concepción del mundo y de la vida' [...] de determinados estratos [...] de la sociedad, en contraposición [...] con las concepciones del mundo 'oficiales' (o en sentido más amplio, de las partes cultas de las sociedades)" (Q EC 2311; LVN 215).

Es así como retornan en esta anotación de 1935, ya madurados, mejor organizados y aplicados a todo el conjunto de los hechos folklóricos, aquellos mismos elementos conceptuales ya presentes en la ficha sobre cantos populares:[9]

[8] Q EC 2314; LVN 218.

[9] Para las relaciones entre la anotación de 1935, arriba citada, y una primera redacción de la misma en 1929, publicada en Q EC, 89, véase, *Intellettuali, folklore e istinto di classe*, *op cit.*, p. 147. Basta recordar aquí que entre la primera y segunda definición gramsciana de folklore, existe un proceso de maduración y profundización: "En 1929 el folklore es sólo un pensamiento envejecido; en 1935 se convierte en la cultura correspondiente a una condición social".

la connotación, esto es, el nexo entre hechos culturales o intelectuales y grupos o condiciones sociales; la representatividad sociocultural (y no estética o moral o literaria) del folklore; la contraposición entre las concepciones folklóricas y las oficiales o cultas; el reconocimiento, fundamental, de que a las distinciones del poder político-económico acompañan distinciones culturales, y de que a los contrastes económicos se asocian contrastes de concepciones del mundo y de la vida. Y aquí hay que señalar, aunque sea de paso, que con estas formulaciones Gramsci enriquece el bagaje de las categorías sistemáticas del materialismo histórico con una articulación nueva e incisiva.[10]

Globalmente, por lo tanto, Gramsci configura una distinción-oposición entre cultura hegemónica o dominante y culturas subalternas o dominadas. Con otra terminología se puede hablar de desniveles de cultura que tienden a coincidir con los desniveles del poder socioeconómico. Tampoco parece incorrecto ampliar el área de aplicación de la definición gramsciana del folklore si hablamos de desniveles internos en nuestra sociedad, representados precisamente por los hechos folklóricos, y desniveles externos representados por las condiciones socioculturales de aquellos pueblos en otros tiempos considerados salvajes o pri-

---

Constituye también una etapa de este proceso la ya mencionada ficha sobre los cantos populares, redactada en 1931 (Q EC 679-680; LVN 220-221), y ya claramente centrada sobre las "connotaciones" y sobre el valor "opositivo" de las concepciones populares.

[10] Como lo he anotado en otra parte (véase nota 5), existe de hecho, o al menos a mí me parece que existe, una estrecha conexión entre el concepto gramsciano de folklore y la muy famosa formulación de *La ideología alemana*: "Las ideas de la clase dominante son en cada época las ideas dominantes" (edición de 1958, p. 43; edición de 1972, p. 35). No es que Gramsci utilice el pasaje marx-engelsiano acabado de citar (y que no pudo conocer), pero ciertamente es coherente con la línea "materialista" de aquella formulación, la inferencia "las ideas de las clases dominantes no pueden ser ni todas ni solamente las ideas de la clase dominante". Es precisamente esto lo que Gramsci declara cuando define al folklore como concepción del mundo "popularmente connotada", un nuevo concepto, por tanto, que enriquece la instrumentación teórica marxista, y no sólo consideración aguda sobre las cosas de su tiempo. Lo dicho hasta aquí no prejuzga de ningún modo el problema de la inversión en la relación entre ideologías e instituciones, operada por Gramsci respecto de Marx, de la cual ha hablado Norberto Bobbio, también en referencia al citado pasaje de *La ideología alemana* (y al prefacio de *Para una crítica de la economía política* que Gramsci sí conoció). *Cf.* N. Bobbio, *Gramsci e la concezione della società civile*, en Garin y otros, *Gramsci e la cultura contemporanea*, vol. I, Editori Riuniti, Roma, 1969, pp. 90-91.

mitivos, y que en buena parte resultaron posteriormente los pueblos más duramente sometidos a la dominación colonial.[11]

Pero en cuanto a la sustancia, ¿cuál es, según Gramsci, la naturaleza de la concepción folklórica del mundo y de la vida? ¿Es acaso una concepción orgánica y consciente o, por el contrario, heterogénea e implícita? ¿Se trata de una fuerza "antigua", superada o por superar, o bien de una fuerza nueva o por lo menos potencialmente renovable o renovadora?

Las opiniones de Gramsci respecto de los "hechiceristas" y su decidida distancia de toda forma de neorromanticismo, indican ya en qué sentido deben orientarse las respuestas. Y de modo más general, el conjunto de calificativos asignado por Gramsci al folklore[12] lo configura más bien como un depósito tradicional y no como un reservorio de energías innovadoras. Sin embargo, la cuestión es bastante compleja y hay que cuidarse de resolverla de modo demasiado esquemático.

En efecto, no olvidemos que la constante tensión crítica y analítica del pensamiento gramsciano rechaza tajantemente, también en materia de folklore, aquellas operaciones sumarias que hacen, como suele decirse, de cada hierba un manojo.

Por consiguiente, al hablar de la "moral del pueblo", Gramsci distingue en el folklore al menos dos estratos de muy distinta naturaleza: los estratos "fosilizados", como él los llama, que "reflejan condiciones de vida pasadas y, por lo tanto, conservadores y reaccionarios" y los estratos que, como sigue diciendo Gramsci, "constituyen una serie de innovaciones frecuentemente creativas y progresistas, determinadas espontáneamente por formas y condiciones de vida en proceso de desarrollo", y que por eso pueden colocarse incluso en positiva contradicción con la moral de los estratos dirigentes.[13]

Más aún, si bien es cierto que parte de los contenidos del folklore está constituida por residuos degradados, otros, en cambio, "circulan ininterrumpidamente dentro de las masas populares" y "se renuevan de continuo bajo el empuje de las condiciones reales de vida y de la espontánea comparación entre el modo de ser de los diversos estratos" (Q EC 2316; LVN 219).

[11] Para algunos debates recientes sobre la noción de los desniveles de cultura, cuya formulación se remonta a 1956-1962, *cf. Intellettuali, folklore...*, *op cit.*, pp. 120-127.

[12] He tratado de establecer analíticamente el sistema de tales calificaciones en el escrito ahora reproducido en pp. 65-104 de *Intellettuali, folklore...*, *op. cit.*

[13] Q EC 2313; LNV 217.

Y cuando se trata de innovaciones y de adherencia efectiva a las condiciones reales de vida de las clases subalternas, la oposición de las concepciones folklóricas a las oficiales se torna a los ojos de Gramsci menos pasiva y más agresiva y mordiente respecto de como él suele configurarla en otros casos.

Por consiguiente, habrá que distinguir y también tomar en cuenta que en Gramsci la consideración de los estados de hecho existentes se entrelaza constantemente con la reflexión sobre cómo pueden transformarse en sentido socialista. Incluso cuando se ocupa solamente del folklore, Gramsci no se limita a considerarlo exclusivamente en su contraposición más o menos explícita y objetiva con las concepciones de las clases dominantes. Dentro del cuadro está siempre presente, implícita pero incisivamente, también aquella considerada por Gramsci la concepción más orgánica, consciente y avanzada del mundo moderno: la filosofía de la praxis, esto es, el materialismo histórico y, de modo más general, el marxismo. Por eso, las evaluaciones del folklore y de su eventual fuerza de contraposición varían en Gramsci según lo considere en relación con las concepciones de la burguesía o bien en relación con la teoría y práctica del marxismo. Y si en el primer caso tienden a emerger los valores opositivos del folklore, por implícitos o mecánicos y objetivos que sean, en el segundo caso, esto es, cuando se trata de la relación entre la concepción del mundo subalterna y la teoría de la hegemonía proletaria, se acentúa necesariamente la crítica del carácter todavía demasiado inconsciente de la oposición puramente folklórica, y se plantea con fuerza el problema de cómo llegar a transformar en elementos de una conciencia de clase consciente y organizada lo que en el folklore quedaba o queda a nivel de una especie de "instinto" de clase.[14]

[14] He considerado que de las páginas gramscianas puede extraerse un concepto de "instinto de clase" como precedente de la conciencia de clase, fundamentando este intento en la nota "Istinto di classe, folklore *come* protesta, Folklore *di* protesta" en pp. 113-118 de *Intellettuali, folklore...*, *op. cit.* A las argumentaciones allí adoptadas añadiría la referencia a todo el contexto donde se sitúa el siguiente pasaje: "Pero tampoco la unidad de teoría y práctica es, por consiguiente, un dato o hecho mecánico sino un devenir histórico que tiene su fase elemental y primitiva en el sentido de 'distinción', de 'separación', de independencia *apenas instintiva*, y avanza hasta la posesión real de una concepción del mundo coherente y unitaria" (Q EC 1385; MS 11, el subrayado es mío). Tal vez valga la pena añadir que la existencia o ausencia de una noción de "instinto de clase" en Gramsci (y sus eventuales calificaciones) constituye un problema de "filosofía ideológica" no irrelevante, no sólo por lo tocante a su construcción de "categorías sistemáticas" sino también en el marco de los debates sobre el valor más o menos mediatamente "revolucionario" o "alternativo" del folklore, y sobre la determinación de las características teórico-prácticas de lo que deba considerarse con justicia como el "sujeto revolucionario".

En el pensamiento de Gramsci la solución del problema se sitúa en cierto modo entre dos polaridades. Por un lado, subraya que no hay "contradicción" entre la filosofía de la praxis o el marxismo, y los "sentimientos 'espontáneos' de las masas" surgidos en el marco de la "concepción tradicional popular del mundo".[15] Por otro, anota: "La relación entre filosofía 'superior' y sentido común está asegurada por la 'política', así como está asegurada por la política la relación entre el catolicismo de los intelectuales y el de los 'simples'" (Q EC 1383; MS 10).

"Las diferencias existentes entre ambos casos —prosigue Gramsci— son, sin embargo, fundamentales". En efecto, en el campo católico el hecho de "que la Iglesia deba afrontar el problema de los 'simples' significa precisamente que ha habido ruptura en la comunidad de los 'fieles', ruptura que no puede ser eliminada elevando a los 'simples' al nivel de los intelectuales (tampoco la Iglesia se propone tal objetivo, ideal y económicamente desproporcionado a sus fuerzas actuales), sino ejerciendo una disciplina férrea sobre los intelectuales para que no rebasen ciertos límites en la distinción y no la tornen catastrófica o irreparable".

Es muy diferente, a su juicio, la orientación marxista: "La posición de la filosofía de la praxis es antitética a la católica: la filosofía de la praxis no tiende a mantener a los 'simples' en su filosofía del sentido común, sino al contrario, a conducirlos hacia una concepción superior de la vida. Si afirma la exigencia del contacto entre intelectuales y simples no es para limitar la actividad científica y mantener una unidad al bajo nivel de las masas, sino precisamente para construir un bloque intelectual-moral que haga políticamente posible un progreso intelectual de la masa y no sólo de unos pocos grupos de intelectuales" (Q EC 1384; MS 11).[16]

[15] Q EC 330-331, pp. 57-58.

[16] Para evitar posibles lecturas aristocratizantes de este último pasaje gramsciano, donde la expresión "bajo nivel de las masas" podría resultar chocante o regocijante, según los casos, podría ser útil recordar que con o sin razón, Gramsci pone especial interés en la *claridad* de la "conciencia teórica", que considera debe convertirse en patrimonio de "masa", pero no niega ni disminuye por eso el valor *cognoscitivo* del actuar práctico. En efecto, su discurso prosigue así: el hombre activo, de masa, obra prácticamente, pero no tiene una clara conciencia teórica de su obrar que es también un *conocer el mundo* en cuanto lo transforma" (Q EC 1385; MS 11, el subrayado es mío). La unificación terminológica ("dos conciencias teóricas") plantea un problema ineludible: qué es, dónde se coloca, cómo se expresa (y cómo se denomina más adecuadamente) una "conciencia teórica" que, después de todo, no es propiamente *conciencia* (ya que está implícita) y no es propiamente *teórica* (en cuanto se resuelve en el "obrar"). De cualquier modo, permanece el hecho de que el conocer "práctico" se plantea como real, y de que la "conciencia

Resulta entonces evidente —aun cuando aquí apenas la hemos rozado— la compleja articulación de planos y motivos que caracteriza al pensamiento gramsciano, incluso en el campo sociocultural y etnoantropológico.

¿Qué influencia ha tenido todo esto en los sectores especializados y fuera de ellos, en los veinticinco años que separan la primera publicación de los *Cuadernos de la cárcel* de su reciente edición crítica?

Ninguna, por lo menos hasta tiempos bastante cercanos, respecto de las corrientes antropológicas de origen prevalentemente estadunidense, introducidas en Italia en los años cincuenta[17] y ninguna, o casi ninguna, en el *boom* de las llamadas ciencias sociales de matriz análoga, cuya crisis parece advertirse hoy de varias maneras.[18]

Inmediato e importante fue, en cambio, el eco de Gramsci en estudiosos de poesía popular de la talla de Vittorio Santoli, y fue determinante su influencia sobre los estudios folklóricos o demológicos que en la inmediata posguerra se vincularon de modo más directo con los problemas del Mezzogiorno y a las luchas campesinas por la tierra.

Fueron efectivamente esas luchas las que dieron el empuje de fondo que impuso, por así decirlo, una concepción nueva de la relación entre los intelectuales de profesión y el mundo que Gramsci llamaba de los "simples". Pero junto con este impulso y mucho más allá de las incisivas sugerencias del *Cristo* de Carlos Levi —quien nunca llegó más allá de Eboli— fueron ciertamente las páginas de Gramsci sobre el folklore, sobre el sentido común, sobre el "intelectual orgánico", sobre la "coparticipación" también afectiva en los modos de vida y de sentir de las masas populares. Fueron ciertamente esas páginas gramscianas las que proporcionaron el sólido marco conceptual, a la vez científico y político, que sirvió de guía a los modos con que entonces se trató de concebir y de practicar, en

---

teórica" heredada del pasado resulta puramente "verbal" (aun cuando no carente de efectos, dado que "unifica" a determinados grupos sociales, "influye sobre la conducta moral" o sobre la dirección de la voluntad, etcétera).

[17] A este propósito, véase la p. 259 y subsiguientes del trabajo *Il dibattito sul folklore* citado más adelante.

[18] Me parece positivo, en cambio —y sin angustias italocéntricas ni provincialismos cosmopolitas— el trabajo *Scienze sociali e riforma della scuola secondaria*, Giulio Einaudi Editore, Turín, 1977, edición a cargo de G. Baglione, V. Castronovo, A. Cavalli, C. Pontecorvo, S. Rodatá, P. Rossi, B. Sajeva y P. Sylos Labini.

estrechísima vinculación y sin contrastes, la acción política directa y el estudio de las culturas subalternas.

Y procedía también de este marco conceptual gramsciano el compromiso de ilustrar, como copartícipes, el intenso alcance humano, cultural y político de las concepciones del mundo de los campesinos del sur, y de recoger su especificidad o su valor global de protesta objetiva, así como sus componentes o potencialidades innovadores y progresistas, sin caer por eso en la ilusión de que la nueva cultura proletaria se encuentra ya toda hecha en el folklore, sin ceder al mito de una "civilización campesina" autónoma que habría de conservarse inmóvil en el futuro y, en fin, sin concebir la historia de las clases subalternas fuera de aquel proceso de circulación cultural entre dominantes y dominados, y viceversa, dentro del cual en realidad se desarrolló y se sitúa ahora precisamente en virtud del carácter impugnativo del folklore ilustrado por Gramsci. Y baste aquí la pura referencia al por demás olvidado *Pan y tierra en el sur*, de Gabriel Pepe, y a la obra de Ernesto de Martino, fundamental en todo este cuadro (y aun fuera de él), entre otras cosas por las complejas relaciones que establece con Gramsci.

No fue igualmente intensa la influencia de los componentes socioculturales del pensamiento gramsciano en las fases subsiguientes; esto también en relación con el reflujo de las luchas campesinas meridionales, la despoblación de las provincias y el desplazamiento de las investigaciones demológicas políticamente comprometidas del sur al norte por obra, sobre todo, de Gianni Bosio. Pero hay indicios, sin embargo, de que la incidencia de Gramsci ha vuelto a ser central en nuestros días; y más allá de las temáticas demológicas y meridionalistas de la inmediata posguerra, en esta nueva época parece investir aún más directa y críticamente al aparato conceptual del conjunto de las investigaciones socioculturales.[19]

[19] Para los escritos sobre "Gramsci y las culturas subalternas" de 1951 a 1975, véase, *Intellettuali...*, *op. cit.*, pp. 142-144. Para el nexo entre acción política y estudio del mundo subalterno en los años cincuenta, véase, P. Clemente, M.L. Meonix, y M. Squillacciotti, *Il dibattito sul folklore*, Edizione di Cultura Popolare, Milán, 1976, que entre otras cosas reproduce numerosos escritos del periodo; asimismo B. Rauty, *Cultura popolare e marxismo*, Editori Riuniti, Roma, 1976, que se extiende incluso a los años sesenta; *Intellettuali...*, *op. cit.*, pp. 46-64, 107-109, 116-118, 139-141; *cf. Condizione contadina tradizionale, nostalgia, participazione*, ahora en A.M.C., *Oggetti, segni, musei*, Giulio Einaudi Editore, Turín, 1977.
La bibliografía sobre De Martino se ha enriquecido ahora con el amplio ensayo de V. Lanternari, "Ernesto de Martino, etnologo meridionalista; Vent'anni Dopo", en *L'uomo*, vol. 1., núm. 1, abril de 1977, pp. 29-55. Para Gianni Bosio (y el *Nuevo cancionero italiano*, y además el

La lectura de los textos en la edición crítica confirma con fuerza que Gramsci no ha sido sólo un intérprete de su tiempo ni sólo un "historiador". Ha sido también un pensador "científico" que ha proporcionado conceptos teóricos y categorías sistemáticas.[20] Y lo ha hecho conscientemente, a juzgar por el siguiente texto: "Es verdad que la filosofía de la praxis se elabora a través del estudio concreto de la historia pasada y de la actual actividad de creación de una nueva historia. Pero se puede hacer la teoría de la historia y de la política, puesto que los conceptos pueden ser teorizados aun cuando los hechos sean siempre individuales y mudables en el flujo del movimiento histórico. De otra manera no se podría saber siquiera qué es el movimiento o la dialéctica, y se caería en una nueva forma de nominalismo" (Q EC1433; MS 126).

Instituto Ernesto de Martino de Milán, etcétera), véase, G. Bosio, *L'intellettuale rovesciato*, Edizioni Bella Ciao, Milán, 1975, y *cf. Il Nuovo canzoniere italiano*, III serie, núm. 3, abril de 1977; A.M.C., "Gianni Bosio: responsabilità intellettuale e impegno di classe", en *Nuova Cultura*, a. III, núm. 7, invierno de 1976, pp. 13-18.

[20] Se ha discutido vivazmente sobre esta cuestión, con diversidad de opiniones, en el ya mencionado encuentro de Chianciano dedicado a *I libri su Gramsci* (*Los libros de Gramsci*.) Los trabajos del *Regesto gramsciano*, en donde colaboran grupos de trabajo de las universidades de Cagliari, Pádua, Roma, Siena y Turín, se dirigen a una puntual relectura de los *Cuadernos* para individualizar en ellos categorías sistemáticas pertenecientes a los análisis socioculturales.

ANTROPOLOGÍA, CULTUROLOGÍA, MARXISMO*

[...]
Trataréde retomar en este punto mis razonamientos. Lo que hace de los antropólogos una categoría unitaria de estudiosos es el objetivo común de conocer las constantes y especificidades de la condición humana, conocimiento que se considera alcanzable por medio de análisis comparativos.

Lo que los diferencia entre sí y da origen a las antropologías especiales, es la diferente relevancia —estratégica o táctica— que cada uno de ellos confiere a los diversos niveles fenoménicos en vista de la individualización de las constantes y especificidades de la condición humana: de este modo, la antropología se articula en antropología social, cultural, económica, política, estudio de las relaciones entre cultura y personalidad, de las estructuras del parentesco, ecología cultural, etcétera.

Un elemento ulterior de diferenciación entre los antropólogos, relevante tanto en el pasado como en el presente, se origina en los diversos modos de utilización del método comparativo. También a este propósito se abre una vasta serie de cuestiones, por desgracia raras veces afrontadas en Italia, que afectan tanto a la posibilidad y a las condiciones de legitimidad de la comparación entre diversos objetos de investigación, como a la relación entre estos diferentes sujetos sociales: el investigador y, precisamente, el "objeto" de la investigación. Permítaseme ejemplificar rápidamente ambos casos. ¿A qué nivel de desa-gregación sería correcto comparar sistemas sociales muy diversos? Bailey, por ejemplo, no duda en confrontar en *Stratagems and Spoils* la crisis de la IV República en Francia y el retorno al poder de De Gaulle con el conflicto llamado *doladoli* en Bisipara, aldea indígena en el estado de Orissa. Sin embargo, para que la confrontación pueda avanzar, el autor debe asumir las estructuras políticas de ambos sistemas como aislables de sus respectivos contextos. Y esto se vuelve posible en virtud del postulado que considera las diferentes estructuras constituyentes de un sistema social como equivalentes para los fines de la determinación de las características del mismo sistema. Las relaciones entre las estructuras son, por definición, además de recíprocas, simétricas. Y, en efecto, es esta asunción teórico-metodológica la que legitima

*Amalia Signorelli. Tomado de *Rassegna Italiana di Sociologia*, año XXI, núm. 1, enero-marzo 1980, pp. 97, 104-116. Traducción de Gilberto Giménez.

el análisis por separado de las diferentes estructuras de la acción social y garantiza su objetividad.[1]

Pero ¿hasta qué punto este "expediente" del análisis conductista resuelve el problema ya conocido por Boas, el de la legitimidad de la separación de un dato o de un conjunto de datos de su contexto?

O todavía más: la recolección, clasificación y organización de los datos que realiza cada antropólogo, son orientadas y selectivas en función del marco conceptual e hipótesis teóricas de las que cada quién parte: de esto no se sale y todos estamos de acuerdo. ¿Pero basta que las premisas de las que parte el antropólogo se hagan explícitas o sean conocidas para resolver el problema del control de la predisposición? Porque existe la otra cuestión, la del proceso de "domesticación del pensamiento salvaje" al que los antropólogos someten frecuentemente una cultura oral para convertirla en materia de conocimiento escrito:[2] y aquí ya no se trata de ser selectivos de manera más o menos explícita y motivada sino mucho más dramáticamente, de ser deformantes en forma implícita y arbitraria porque frecuentemente se opera de manera inconsciente. En resumen, tampoco el método comparativo es el remedio a todos los males sino simplemente un instrumento de trabajo que, al igual que todos, de cuando en cuando tiene necesidad de ser recalibrado, retemplado y tal vez reciclado.

En fin, la ruptura lógica e histórica del etnocentrismo no sólo ha provocado el nacimiento de las antropologías especiales sino también ha estimulado de varias maneras y en diferentes niveles una revisión crítica de todas las ciencias sociales tradicionales, invitándolas a una apertura comparativa y a una sensibilidad interdisciplinaria cada vez mayores. Me parece que este desarrollo nos coloca frente a la tarea de la construcción (obviamente también mediante la utilización de los conocimientos hasta ahora acumulados) de un *corpus* teórico-epistemológico que confiera fundamento y garantía de cientificidad a una práctica cognoscitiva cuyos momentos fundamentales me parecen los siguientes: 1) explicitación y motivación de las hipótesis sobre la relevancia de cada uno de los niveles fenoménicos dentro de los cuales se quiere situar la investigación de las constantes y de las especificidades; 2) recolección y clasificación de los datos; 3) búsqueda de las constantes y de las especificidades por

[1] F.G. Bailey, *Stratagems and Spoils. A Social Anthropology of Politics*, Basil Blackwell Publishers, Oxford, trad. it., *Per forza o per frode*, Oficina Etnologia, Roma, 1975.

[2] J. Goody, The *Domestication of the Savage Mind*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977.

medio de comparaciones intradisciplinares; 4) búsqueda de las constantes y de las especificidades por medio de procedimientos de comparación interdisciplinarios.

Personalmente considero que el encuentro entre marxismo y antropología puede llegar a ser fecundo dentro de esta perspectiva: encuentro, a mi modo de ver, que no se plantea como problema de "tradición" o de "refundación" sino como verificación de las posibilidades de encontrar en el marxismo elementos para una teoría de la sociedad sobre la cuál fundar las hipótesis de relevancia cognoscitiva de los niveles fenoménicos, de tanto en tanto sometidos a examen; y elementos para una teoría del conocimiento de la sociedad, sobre la cuál fundar las metodologías de observación y comparación aceptadas.

Un nivel fenoménico para la búsqueda de las constantes y de las especificidades: la cultura.

No tengo dificultad alguna en reconocerme como culturóloga o, si así lo prefiere Remotti, como concienciófloga. Como tal, me siento feliz de que Remotti haya afrontado explícitamente en sus observaciones críticas el problema de la culturología o concienciología, frecuentemente objeto de apresuradas y poco documentadas condenas o de exorcismos inmotivadamente preocupados. Pero no puedo decir que el párrafo del ensayo de Remotti dedicado a este tema me haya dejado satisfecha.

En primer término, por las acostumbradas razones de método. Sin decir quiénes son (o al menos a quiénes considera como), los concienciólogos italianos, aunque con la advertencia de que la intervención "más significativa y elaborada" de este grupo entre todas las presentadas en el Encuentro de Milán, fue la de Tentori, nuestro autor dedica seis abundantes páginas al examen, no ya, como se hubiera esperado, de la intervención de Tentori, sino sobre todo del *Memorandum* de 1958. Y esto porque "hay que remitirse" al *Memorandum* "para comprender plenamente ya sea la intervención de Tentori, ya sea esta particular concepción de la antropología cultural".[3]

Por otra parte, Remotti recurre a diversas citas directas de Tentori, e indirectas de Seppilli, pero sin explicarnos por qué se remite precisamente a esos trabajos y no a otros; así, por ejemplo, no cita a C. Tullio-Altan, cuyas investigaciones son el ejemplo más consistente del estudio sobre valores y concepciones de la vida aparecidos en Italia, ni al *Comprensorio di soverato* en el que G. Cantalamessa

[3] F. Remotti, "Tendenze autartiche dell'antropologia culturale italiana", en *Rassegna Italiana di Sociologia*, XX, 2, p. 209.

Carboni ha dado un óptimo ejemplo de lo que puede ser la investigación culturológica.

Pero volvamos al *Memorandum*. Sorprende que Remotti, quien pasa por alto tranquilamente las tortuosidades y ambigüedades fechadas del texto y capta bastante bien sus matices e implicaciones, no haya observado, sin embargo, un hecho elemental. En el *Memorandum* (como en la intervención por escrito de Tentori en el Encuentro, en las de Seppilli, en la mía y, en general, en todas las contribuciones que él llama de concienciología), se observa la copresencia de dos temas que se discuten por separado: la limitación del concepto de cultura y la referencia al marxismo. No es mi propósito sostener aquí que dichos temas son independientes entre sí ni que la proximidad entre los mismos en los autores citados sea casual. Sostengo incluso lo contrario: pero tengo la convicción de que ayuda a la claridad de la discusión examinar primero la cuestión de la posibilidad de definir con el término cultura un nivel de fenómenos homogéneos y circunscritos, de modo de poder fundar una antropología especial, precisamente la cultural, y posteriormente verificar la posibilidad de utilizar la teoría marxiana como aparato conceptual dentro del cual se puedan articular investigaciones culturológicas.

Quisiera discutir en este párrafo la primera cuestión y dejar la segunda para el siguiente.

El concepto de cultura propuesto en el *Memorandum* es notablemente restringido en relación con el de Tylor. De modo más preciso, tal concepto trata de individualizar una realidad mental, colectiva e individual, como distinta de las instituciones, modos y relaciones de producción, no menos que de las estructuras psicológicas y biológicas individuales. Para los autores del *Memorandum*, la cultura es, en lo sustancial, mentalidad, concepción del mundo y de la vida, *Weltanschauung*. Esta definición restringida de la cultura me pareció convincente entonces, y todavía hoy me lo parece. En efecto, se trata de una definición que ofrece muchas ventajas. Permite individualizar un nivel fenoménico, el de los sistemas cognitivo-evaluativos presentes y operantes en el interior de cada sociedad; específico respecto de otros niveles de organización de los fenómenos y no reductible a éstos; homogéneo internamente; presente en toda sociedad; y parte constitutiva de la misma en todos los niveles.

El hecho de considerar a la cultura como un nivel fenoménico específico comporta necesariamente el reconocimiento de la existencia de otros niveles de organización de lo social, no reductibles al primero, aunque relacionados con él. Lo que permite evitar los reduccionismos, incluso el culturológico, o sea, la teoría

según la cual cualquier sociedad o civilización se identifica con, o al menos está caracterizada por los sistemas cognitivo-evaluativos que le son propios, de modo que el estudio de las sociedades y de las civilizaciones sería reductible al estudio de sus sistemas de conocimiento y de normas. Pero todavía hay más: la característica de homogeneidad entendida en sentido restringido permite, o debería permitir, la construcción de una metodología de análisis especial, rigurosa y bien articulada en relación con los temas de investigación: constituye la condición primera para el desarrollo de una comparación sistemática, extensible a toda sociedad y a cualquier nivel estructural de ésta.

A mi modo de ver, la aceptación restringida del concepto ofrece finalmente otra ventaja. Frecuentemente el término cultura, empleado en sentido extensivo, llega a transformarse subrepticiamente en sinónimo de sociedad o de civilización, aunque aplicado sólo a las realidades históricas extraoccidentales y, las más de las veces, de nivel ex etnológico, por lo que el término en cuestión vehicula de nuevo la distinción entre las "culturas", sociedades simples analizables en forma global, y las "sociedades", realidades complejas cuya comprensión requeriría de procedimientos cognoscitivos más refinados.

Al refutar esta distinción y proponer una definición de cultura mediante la cual ésta se identifica con el sistema de conocimientos-valores, propio de los grupos e individuos de cada sociedad, ni el *Memorandum* de entonces ni los "conciencíólogos" de ahora han propuesto abolir el estudio de las sociedades extraoccidentales. Lo que han expresado es el rechazo de toda visión arbitrariamente simplificadora del estudio de las poblaciones extraoccidentales. Al proponer una antropología declaradamente cultural, esto es, una disciplina especial que por eso mismo postula y solicita la intervención de otras disciplinas especiales, no se rechaza la etnología en cuanto estudio de las poblaciones extraoccidentales, sino la "todología" aplicada a situaciones históricas y a condiciones humanas etnocéntricamente consideradas como "simples". La extensión —y no ya la limitación— del análisis culturológico a las sociedades "complejas" es sólo un corolario de este modo de plantear las cosas, y éste, a su vez, comporta otro no menos obligatorio: la necesidad de la convergencia de diferentes disciplinas en el estudio de cualquier sociedad, sea ésta "primitiva" o no.

Pero todo esto ya debería ser ahora objeto de un consenso bastante pacífico. Me parece más fructífero intentar desde dentro el análisis de las limitaciones del *Memorandum*, con el propósito de verificar si y en qué medida dichas limitaciones han sido superadas en los veinte años transcurridos desde su

publicación. Con base, tanto en la reflexión como, sobre todo, en la experiencia de investigación, me parece que las limitaciones del *Memorandum* como marco conceptual de referencia para una antropología cultural crítica se reducen sustancialmente a cuatro:

1. En su conjunto, y a despecho de la atención constantemente reafirmada a los procesos dialécticos, el *Memorandum* se ocupa casi exclusivamente de definir algunos conceptos y describir los referentes empíricos; falta en él una hipótesis sobre, y todavía más, un análisis de la dinámica cultural en el marco de la dinámica social.
2. Consecuentemente, falta en el *Memorandum* el problema del conflicto, de la sujeción de los seres humanos a otros seres humanos y, por lo tanto, del papel de la cultura en las relaciones de dominación, sumisión, explotación y alienación.
3. Esto ocurre porque la dialéctica de la que se habla tan frecuentemente en el *Memorandum* es, de hecho, más bien una dialéctica abstracta entre niveles de fenómenos, y no una dialéctica concreta entre sujetos sociales.
4. Finalmente (y aquí estoy totalmente de acuerdo con Remotti), si bien no hay nada en el enfoque del *Memorandum* que excluya la utilización del método comparativo, no se subraya ni se analiza su valor caracterizante y constitutivo para la antropología cultural y para cualquier otro tipo de antropología.

Creo que estas graves limitaciones del *Memorandum* pueden y deben ser superadas: discutiré acerca de esto en el último parágrafo. Pero, al ensayar luego de veinte años de distancia un balance de conjunto, creo que con el *Memorandum* no nos hemos empantanado, ni mucho menos, por rumbos autárquicos a través de las ciénegas provinciales de la tierra natal, sin poder sustituir por otras nuevas las rutas kroeber-parsonianas iniciales.[4]

Por el contrario, aun con todas sus limitaciones y su ingenuidad, el *Memorandum* se situaba ya desde entonces en un terreno que posteriormente se ha revelado de gran actualidad y muy fecundo allí donde ha sido cultivado, por desgracia más en otras partes que en Italia. Este terreno está definido por las dos coordenadas de la investigación también en las sociedades complejas, y por el análisis de las concepciones colectivas e individuales de la realidad, propias de cada formación social, concepciones que el investigador reconstruye y analiza partiendo del reconocimiento del sentido (significado y valor) que tiene para los sujetos

[4] *Ibid.*, p. 211.

sociales su propia acción. En este ámbito se han situado, en forma diferenciada, aunque también de modo relevante, la rama "africana" de la así llamada Escuela de Manchester, entre otros, Mitchell (1956-1960), Epstein (1958, 1967), Watson (1958); el grupo reunido en torno a Michael Banton en la Research Unit on Ethnic Relations de la Universidad de Bristol; el grupo del Center for Contemporary Cultural Studies, de Birminghan, y, en general, los cultores de la *urban anthropology*.

Se puede notar, para no salir de Inglaterra, que *The Social Anthropology of Complex Societies* de Banton,[5] recoge las ponencias de una *Conference* realizada en Cambridge, ya en 1963, y que el interés por estos temas no ha dejado de incrementarse en los años sucesivos; por ejemplo, en la School of Asian and African Studies de la Universidad de Sussex se halla en curso desde hace dos años un seminario internacional financiado por el SSRC, denominado European Seminary, cuyos temas en los dos últimos encuentros han sido "Ideologies and Social Movements" (6-7 de abril de 1979) y "Dominant Languages" (25-26 de septiembre de 1979).

En los Estados Unidos la discusión en torno a la contraposición entre abordaje "émico y ético" data, a través de Pike, de 1954. Desde entonces se ha producido la rica contribución de la *ethnometodology,* con autores como Garfinkel (1967), Turner (1974) y de la *cognitive anthropology* con Tyler (1955) y Cicourel (1972). Pero me permito citar todavía la *Vision des vaincus* de Wachtel (1971), y *Les sous-prolétaires,* de Vercauteren (1970), para demostrar que el interés culturológico, en el sentido aquí empleado de este término, se encuentra también en estudiosos de formación estructuralista.

En fin —y me excuso de aburrir al lector con indicaciones necesariamente incompletas que, por lo demás, también Remotti conoce muy bien, aunque no las tome en cuenta— quisiera señalar todavía el tema "Dominating Culture, Peripheral Cultures and the Cultural Identity of Regional Subsystems" sobre el cual han trabajado los antropólogos europeos en el curso del X Congreso de la Sociedad Europea de Sociología Rural (Córdoba, 5-10 de abril de 1979).

Por lo tanto, a todos éstos y a muchos otros habría que someter las dos afirmaciones de Remotti, según las cuales "la separación de la antropología cultural de la etnología [...], ha conducido a la misma antropología a una especie de callejón sin salida" y "uno se pregunta por qué y en qué sentido los estudios de

[5] M. Banton, *The Social Anthropology of Complex Societes*, ASA, Monographs 4, Travistok Publications, Londres, 1969.

concienciología o culturología [...], se atribuyen la calificación de "antropológicos" o de "antropológico-culturales".[6]

3. Legitimación y contestación: o sea, para una culturología marxianamente orientada

En la definición que propongo, la cultura es el sistema cognitivo-evaluativo que en cada sociedad mediatiza para los sujetos sociales, individuales o colectivos, tanto la elaboración de la concepción de la realidad en su conjunto, como la construcción de la autopercepción, volviéndose de este modo parte integrante de la identidad de los sujetos; tal sistema se constituye como uno de los niveles de interacción entre estos mismos sujetos. No me urge, en esta instancia, discutir las influencias que confluyen en esta definición ni me siento en condiciones de proponer "refundaciones" o "traducciones".

Mucho más simplemente: he encontrado apoyos —diferentes en cada caso— en todos los autores ya aludidos en el segundo parágrafo, incluido también Ernesto de Martino, para considerar como relevante para el conocimiento de las constantes y especificidades de la condición humana, el nivel fenoménico que denomino cultura. Sin embargo, para profundizar el análisis de la cultura, recurro a la teoría marxiana (o al menos utilizo los elementos de dicha teoría que me parecen relevantes para mi problema), al considerar que da cuenta de manera más completa de hechos y datos de los acontecimientos y procesos.

Parto de una constatación: en la sociedad contemporánea no existe ninguna realidad cultural (porque no existe realidad social alguna), susceptible de ser analizada en su actualidad fuera del marco general de las relaciones de dependencia entre áreas centrales y áreas marginales; entre áreas de concentración de capitales y tecnologías y áreas periféricas de subdesarrollo; y entre áreas del poder y áreas de explotación. Es claro que en este caso el término "área" no indica sólo un lugar geográfico sino también remite siempre a un lugar social, a una relación entre clases sociales. No hace falta insistir largamente sobre el carácter planetario y omnipresente de la relación desarrollo-subdesarrollo, pero el reconocimiento de su existencia impone que las investigaciones antropológicas sobre la realidad actual ya no puedan justificarse de ningún modo como investigaciones etnológicas sobre los primitivos o como investigaciones folklóricas sobre los campesinos, entendiendo a unos y a otros como realidades autónomas y separadas: es cierto que cuando se examina la realidad actual ya no se tiene en-

[6] F. Remotti, *op. cit.*, p. 215.

frente nada que no sea interno a las relaciones de dependencia entre centro y periferia, entre dominantes y dominados, entre metrópoli hegemónica y territorio subalterno. En este sentido, la antropología actual sólo puede ser de ahora en adelante una antropología urbana o, mejor todavía, una antropología de las sociedades complejas porque no puede no ser una antropología de las relaciones de dominación y de los conflictos derivados de ellas.

Respecto de la antropología cultural, si se acepta definir la cultura como sistema cognitivo-evaluativo y, por consiguiente, como sistema de la conciencia social, la antropología cultural de nuestros días no puede ser más que el análisis del papel que desempeña la conciencia en las relaciones de dominación, esto es, el análisis de la función de la cultura en las relaciones entre dominantes y dominados, entre explotadores y explotados. A la antropología cultural se le plantea, particularmente, un problema nada nuevo, pero quizás nunca tan dramáticamente ineludible como hoy, en un tiempo de crisis de las utopías revolucionarias: la aceptación de la desigualdad —y por lo tanto de las relaciones sociales que la producen— por parte de quienes se encuentran en desventaja dentro de la relación desigual, es decir, las clases y los grupos dominados.

Para el análisis de esta problemática, el marxismo ofrece ante todo una teoría general sobre la cual fundar un método de investigación al postular que ninguna cultura puede ser comprendida sin prescindir del modo de producción de lo social y, por consiguiente, del sistema de relaciones sociales tomadas en su conjunto, propio de la sociedad en donde se hallan insertos. Pero como teoría del conflicto social, cuyo fundamento son los conceptos de alienación y de explotación, me parece que el marxismo ofrece también una sólida base conceptual para el análisis de la función de la cultura en las relaciones de dominación.

No es mi propósito, en esta instancia, ensayar un examen de conjunto del *corpus* marxiano. Para desarrollar mi argumentación me basta, al menos por ahora, con referirme a un único texto: el celebérrimo *La ideología alemana.*[7]

Respecto de las distinciones que establecen una contraposición estática entre cultura hegemónica y cultura subalterna, identificándolas mecánicamente con base en lo que se cree constituye la pertenencia de clase de sus portadores y, a veces, lo que es peor todavía, con base en la presencia/ausencia de ciertos contenidos, el citado pasaje de *La ideología alemana* me parece ser una especie de

[7] K. Marx y F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, trad. it., *L'ideologia tedesca*, Editore Riuniti, Roma, 1972.

flash iluminante sobre la dinámica de la dominación cultural, sobre el papel de la conciencia social en la opresión y en la liberación. Trataré de fijar los puntos que me parecen esenciales.

Se debe partir de la constatación de que las ideas no nacen en el vacío sino de, por y en el interior de las relaciones sociales; constituyen el correlato, en el nivel de la conciencia individual y colectiva, precisamente de las relaciones en donde nacen, y en las sociedades basadas en la dominación del hombre por el hombre, las ideas son parte de y desempeñan un papel en el sistema de dominación. "Las ideas dominantes no son más que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas; por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase, la clase dominante, son también las que confieren el papel dominante a sus ideas"; por eso, en cuanto dominan como clase, "se comprende de suyo que lo hagan en toda su extensión".[8]

Resulta entonces inevitable admitir la presencia de estas ideas en el sistema cognitivo-evaluativo de todos quienes se hallan implicados en dichas relaciones de dominación, como dominados o como dominantes. El problema consiste entonces en aclarar la parte y el papel de las ideas en el sistema de dominación. He partido de la afirmación de que las ideas constituyen el correlato de las relaciones sociales. Pero "correlato" no significa simplemente "imagen reflejada": si la conciencia social fuera sólo el espejo de las relaciones sociales no habría razón alguna para distinguirla de estas últimas, ya que no podría desempeñar un papel autónomo respecto de las relaciones de producción,

En realidad, la relación de dominación en el nivel cultural tiene una forma y una función específica, no identificadas con la forma de dominación en el ámbito material, aunque sí la integran (o la ponen en cuestión, pero habrá que discutir cuándo y cómo).

En efecto, "[...], cada nueva clase que pasa a ocupar el puesto de la que dominó antes de ella se ve obligada, para poder sacar adelante los fines que persigue, a presentar su propio interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad, es decir, expresando esto mismo en términos ideales, a imprimir a sus ideas la forma de lo general, a presentar estas ideas como las únicas racionales y dotadas de vigencia absoluta".[9]

[8] *Ibid.*, pp. 35-36.
[9] *Ibid.*, p. 37.

En esta transformación de lo particular en universal, del interés en valor, de la experiencia en metafísica, radica, a mi modo de ver, el papel específico de la cultura en las relaciones de dominación y, al mismo tiempo, la forma específica de la dominación en las relaciones culturales: efectivamente, en virtud de esta transformación, el consenso sustituye a la imposición de la dominación, la rebelión deja lugar a la legitimación, y la conciencia de los dominados se transforma de conciencia de la dominación en conciencia dominada, esto es, en falsa conciencia que ha interiorizado la propia sujeción. La dominación cultural nace y a la vez adquiere su papel autónomo en esta formalización de lo contingente como eterno, de lo particular como universal. Existe una constante en la dominación cultural: las ideas dominantes son tales, no en razón de su contenido sino en virtud de la hipóstasis y absolutización que les ha conferido la forma de lo universal y que de cualquier modo determina su valoración.

Convendrá precisar, de inmediato, que son justamente las "relaciones materiales dominantes" las que a su vez hacen posible esta transformación: la praxis hegemónica verifica de hecho la universalidad y la realidad de los intereses que persigue, ya que estos últimos, en cuanto dominantes, son los únicos que se realizan y, por consiguiente, son reales, son la realidad, la realidad de todos, dominantes y dominados.

La misma correlación entre ideas y praxis que verifica en provecho de los dominantes la "realidad" y, por lo mismo, la "universalidad" de sus intereses, verifica también para los dominados una autoprotección en términos negativos, de inadecuación, insuficiencia e incapacidad. Carentes por definición, en cuanto dominados, de los instrumentos capaces de alcanzar los intereses valorizados, pero a la vez forzados a asumir la propia experiencia en términos de dichos valores, en cuanto miembros del sistema social, los dominados no pueden menos que constatar la propia inferioridad e incapacidad para alcanzar las metas socialmente sancionadas.[10] El dominado se reconoce como impuro, pecador, ignorante, inhábil y hasta como torpe y maleducado, y de este modo se halla dispuesto a la sumisión y delegación de responsabilidades.

Sin embargo, una permanente y total autopercepción en términos negativos que no encontrase ningún ámbito de compensación sería intolerable. En efecto, la misma valoración de los intereses dominantes es el proceso a través del cual queda

[10] G. Balandier, "La situation coloniale, approche théorique", en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XI, pp. 44-79. Ahora en *L'acculturazione*, vol. II, edición a cargo de E. Segre, La Nuova Italia, Florencia, 1977.

sancionada y, por lo mismo, legitimada su inaccesibilidad para los dominados; la sacralidad justifica por sí misma la exclusión de la mayoría de la gente de la práctica de lo sagrado; para que la riqueza tenga valor se requiere que haya pobres; y la competencia postula la existencia de los competentes. Por el hecho mismo de hallarse sancionada y legitimada, la exclusión llega a ser hipostasiada y sancionada, asumiendo, a su vez, forma de valores: tendremos entonces los valores de la sumisión, los únicos que los dominados pueden alcanzar.

Me parece extraordinariamente importante insistir sobre este doble aspecto del vínculo entre relaciones de producción y relaciones culturales en sistemas sociales basados en la dominación: la verificación constantemente renovada por la praxis de la "realidad universal" de los intereses dominantes valorizados, y al mismo tiempo del inevitable acceso de los dominados a los valores bajo la forma invertida y enajenada, aunque complementaria, de los valores de la sumisión: inevitabilidad cuyo origen es la exclusión de los dominados del control de los instrumentos necesarios para realizar los intereses-valores dominantes.

Si no se tiene claro este nexo entre "relaciones materiales dominantes" y cultura, se corre el riesgo de concebir todas las relaciones culturales como una gigantesca manipulación del consenso, con el inevitable sobrentendido de que los dominantes constituyen un grupo diabólicamente astuto de mistificadores, mientras que los dominados son una especie de rebaño quizás un tanto estúpido. Por el contrario, aun sin negar lo que podríamos llamar el poder de difusión y de imposición consciente de las propias ideas que las clases dominantes pueden ejercer —en cuanto "dominan también como pensadores, como productores de ideas que regulan la producción y distribución de las ideas de su tiempo"—[11] no podemos olvidar, por cierto, que la hegemonía no se obtiene como premio a la virtud o a la astucia sino como consecuencia de las relaciones políticas, es decir, de las relaciones de fuerza tal como se estructuran en condiciones históricas determinadas.

Aclarar este punto significa también afrontar con mejores instrumentos analíticos el problema del conflicto y de la mutación cultural, y, por consiguiente, del potencial impugnativo de la cultura de las clases y de los grupos subalternos.

En los orígenes de una cultura, si no alternativa al menos opositiva en el interior de un sistema de dominación cultural, podría situarse la masa de los datos emergentes de la experiencia directa, de parte de los sujetos dominados, sobre la contradicción entre lo que afirman las ideas dominantes y las condiciones objetivas de

[11] K. Marx y F. Engels, *op. cit.*

su praxis en cuanto subalternos: se trata de aquellos contenidos de conciencia que emergen de la experiencia de la propia imposibilidad de realizar en la praxis aquellos imperativos y principios, o de utilizar aquellos criterios cognitivos y parámetros de juicio que, sin embargo, son calificados cotidianamente como universales en el contexto social de que se trata.

En la cultura de las clases subalternas, la denuncia de esta incongruencia es extremadamente frecuente, lo cual no resulta sorprendente: la experiencia de la inadecuación subjetiva y, por lo tanto, de la exclusión, es constante, al carecer los subalternos, por definición, del control de los instrumentos requeridos para realizar los valores de una determinada sociedad.

Por eso debe subrayarse con fuerza (y aquí utilizo una idea gramsciana) que estos datos, estos contenidos que emergen en la conciencia de los subalternos a partir de la experiencia cotidiana, son por sí mismos materiales no elaborados y, sobre todo, incoherentes y no relacionados entre sí. En la medida en que las ideas dominantes constituyen el sistema evaluativo *a priori*, dentro del cual los subalternos son obligados a asumir los datos de su experiencia, tal sistema cognitivo-evaluativo se introducirá entre la praxis de los dominados y su reflexión sobre la misma como un diafragma discontinuo, aunque robusto, determinando una doble serie de fracturas: entre condición y conciencia, y en el interior de la misma conciencia. La experiencia de la incongruencia no llega a organizarse en forma de conciencia de la contradicción, precisamente porque los datos de la experiencia de los dominados, aunque emergentes, son fragmentados, disociados y posteriormente reconfigurados según categorías de aprehensión y de juicio que nulifican el nexo estructural objetivo que en la realidad conecta dichos datos entre sí.

En la conciencia de los dominados aflorará entonces la protesta, el lamento, la invectiva y la maldición, así como también la invención de elementos de contraposición y antagonismo; pero como ha sido ya demostrado claramente muchas veces, ni la protesta episódica y fragmentaria ni la institucionalizada han impedido jamás la integración de los dominados en el sistema de dominación.

En realidad, la cultura de las clases subalternas se convierte en cultura alternativa sólo cuando los sujetos subalternos logran realizar un análisis del proceso de valorización de los intereses dominantes que alcance este doble resultado: por una parte, que ponga en evidencia el carácter particular y limitado de dichos intereses en virtud de su pertenencia a una clase y, por otra, aclare de modo inequívoco su antagonismo e incompatibilidad con los intereses de una, de varias o de todas las clases y grupos dominados.

Puede detenerse aquí este discurso ya demasiado largo. He tratado de responder a lo que hay de estimulante en la intervención de Remotti; y he querido, a mi vez, "provocar" tratando de demostrar la legitimidad "antropológica" de una "culturología" marxianamente orientada. Espero que el debate no concluya aquí: del mismo modo que la cordura, también las provocaciones pueden desempeñar un papel positivo en la discusión científica.

BIBLIOGRAFÍA

BAILEY, F.G., *Stratagems and Spoils. A Social Anthropology of Politics*, Basil Blackwell Publishers, Oxford, 1969, trad. it., *Per forza o per frode*, Officina Etnologica, Roma.

BALANDIER, G., "La situation coloniale: Approche théorique", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XI, 1951, en *L'acculturazione,* edición a cargo de E. Segre, vol. II, La Nuova Italia, Florencia, 1977.

BANTON, M., *The Social Anthropology of Complex Societies*, Monographs 4, Travistok Publications, Londres, 1969.

BONACINI Seppilli, L., Romano Calisi, Guido Cantalamessa Carboni, Tullio, Seppilli, Amalia Signorelli y Tullio Tentori, "L'antropologia culturale nel quadro delle scienze del'uomo", en *Atti del primo congresso nazionale di scienze sociali*, Il Mulino, Bolonia, 1959.

CANTALAMESSA CARBONI, G., "Analisi antropologica", en *Il comprensorio de Soverato. Contributo sperimentale e metodologico alla programmazione nel mezzogiorno*, La Nuova Italia, Florencia, 1965.

CICOUREL, A. V., *Cognitive Sociology. Language and Meaning in Social Interaction*, Penguin Books, Hardmondsworth, 1975.

CIRESE, A. M., *Intellettuali, folklore, instinto di classe*, Palumbo, Palermo, 1973.

EPSTEIN, A.L., *Politics in an Urban African Community*, Rhodes-Livingstone Institute, Manchester University Press, 1958.

——, "Urbanization and Social Change in Africa", en *Current Anthropology*, VII, 1967.

GARFINKEL, H., *Studies in Ethnomethodology*, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs, Nueva Jersey, 1967.

GOODY J., *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977.

HARRIS, M. *The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture*, Thomas Crowell, Nueva York, 1968, traducción al italiano, *L'evoluzione del pensiero antropologico*, Il mulino, Bolonia, 1971.

LOMBARDI Satriani, L.M., *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna*, Guaraldi, Florencia, 1974.

MARX, K. y Engels F., *Die deutsche Ideologie*, trad. it., *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 1972.

MITCHELL, J.C., *The Kalela Dance. Aspects of Social Relationship Among Urban Africans in Northern Rhodesia*, Manchester University Press, Manchester, 1956.

——, "The Anthropological Study of Urban Communities", en *African Studies*, núm. 19, 1960.

—— (ed.), *Social Networks in Urban Situations: Analyses of Personal Relationship in Central Africa Towns*, Manchester University Press, Manchester, 1969.

FRIED, M., *The Evolution of Political Society*, Random House, Nueva York, 1967.

PIKE, K., *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behaviour*, Summer Institute of Linguistics, Glendale, vol. I, 1954.

REMOTTI, F., "Tendenze autartiche dell'antropologia culturale italiana", en *Rassegna Italiana di Sociologia*, XX, 1982.

STEWARD, J., "The Economic and Social Basis of Primitive Bands", en R. Lowie (ed.), *Essays in Anthropology, Presented to A.L. Kroeber*, University of California, Berkeley, 1936.

——, "Cultural Causality and Law: A trial Formulation of Early Civilization", *American Anthropologist*, LI, 1949.

——, *Theory of Culture Change*, University of Illinois Press, Urbana, 1955.

TULLIO Altan, C., *I valori difficili*, Bompiani, Milán, 1975.

——, y A Miradi, *Valori, classi sociali, scelte politiche,* Bompiani, Milán 1976.

TURNER, R. (ed.), *Ethnomethodology*, Penguin Books, Hardmondsworth, 1975.

TYLER, S.A. (ed), *Cognitive Anthropology*, Rinehart & Winston, Nueva York, 1969.

VERCAUTEREN, P., *Les sous-prolétaires*, Les Éditions Ouvrières, Bruselas, 1970.

WATCHEL, N., *La vision des vaincus*, Gallimard, París, trad. it., *La visione dei vinti*, Giulio Einaudi Editore, Turín, 1977.

WATSON, W., *Tribal Cohesion in a Money Economy*, Manchester University Press, Manchester, 1958.

WHITING, J., "Effects of Climate on Certain Cultural Practice", en W. Goodenough (ed.), *Explorations in Cultural Anthropology*, Nueva York, McGrow-Hill, 1964, cit., en M. Harris, *op. cit.*



IV La concepción simbólica de la cultura

Desde los años setenta gana hegemonía, primero en antropología y luego en el conjunto de las disciplinas sociales, una concepción más restringida de la cultura, llamada "concepción simbólica" o "semiótica", que aborda los fenómenos culturales bajo el ángulo de lo simbólico o de la significación. La cultura no sería entonces más que el conjunto de los hechos simbólicos presentes en una determinada sociedad. Este enfoque, que por definición obliga a adoptar métodos interpretativos o hermenéuticos en el análisis cultural, fue introducido por el prestigioso antropólogo norteamericano Clifford Geertz, en el marco de su proyecto de elaboración sobre una "antropología interpretativa" con su correspondiente metodología: la "descripción densa". John B. Thompson critica desde la sociología el sesgo un tanto idealista de la teoría de Geertz, y la completa introduciendo la referencia —capital para el sociólogo y el historiador— al contexto histórico-espacial y a los fenómenos del poder. La cultura sería entonces pautas de significados, sí, pero consideradas en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados. Es lo que este autor va a denominar "concepción estructural" de la cultura.

En nuestros días el enfoque simbólico sigue conservando su hegemonía, aunque, contrariando la propuesta inicial de Geertz, diferentes autores contemporáneos rehusan considerar la cultura *a priori* como un "sistema coherente e integrado", y prefieren situarla en el polo de la *agency*, esto es, de las prácticas simbólicas dispersas y descentradas de los actores sociales. La cultura sería entonces "cajas de herramientas" de carácter disperso y local, es decir, un repertorio de "estrategias de acción". En un texto denso y bien argumentado, el sociólogo William H. Sewell Jr. nos presenta estas nuevas direcciones en los estudios culturales sometiéndolas a una juiciosa crítica.

Casi contemporáneamente a la obra fundacional de Geertz, pero también independientemente de la misma, Lévi-Strauss ya había asociado a la cultura con los procesos simbólicos desde la perspectiva de la lingüística estructural. Este autor llegó a homologar la antropología cultural nada menos que con la semiología proyectada por Ferdinand de Saussure, en virtud de la naturaleza simbólica de su objeto. Al igual que la semiología, la antropología —tal como él la concibe— tendría por objeto de estudio "la vida de los signos en el seno de la vida social".

Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura*

[...]

Que sea en realidad éste o no el modo en que se desarrollan los conceptos científicos fundamentalmente importantes, no lo sé.[1] Pero ciertamente este esquema encaja en el concepto de cultura alrededor del cual nació toda la disciplina de la antropología, la cual se preocupó cada vez más por limitar, especificar, circunscribir y contener el dominio de aquélla. Los ensayos que siguen, en sus diferentes maneras y en sus varias direcciones están todos dedicados a reducir el concepto de cultura a sus verdaderas dimensiones, con lo cual tienden a asegurar su constante importancia antes que a socavarla. Todos ellos, a veces explícitamente pero con más frecuencia en virtud del análisis particular que desarrollan, preconizan un concepto de cultura más estrecho, especializado y, según imagino, teóricamente más vigoroso que el de E.B. Tylor, al que pretende reemplazar, pues el "todo sumamente complejo" de Tylor, cuya fecundidad nadie niega, me parece haber llegado al punto en el que oscurece más las cosas de lo que las revela.

El pantano conceptual al que puede conducir el estilo *pot-au-feu* tyloriano de teorizar sobre la cultura resulta palpable en lo que todavía es una de las mejores introducciones generales a la antropología, *Mirror for Man* de Clyde Kluckhohn. En unas veintisiete páginas de su capítulo sobre el concepto de cultura, Kluckhohn se las ingenia para definir la cultura como: 1) "el modo total de vida de un pueblo"; 2) "el legado social que el individuo adquiere de su grupo"; 3) "una ma-

*Tomado de Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1992, quinta reimpresión. Fragmentos del capítulo 1, pp. 1-24, 28-29, 30-33, 38-39.

[1] El autor ha comentado previamente cómo ciertas ideas y conceptos surgen inicialmente con enorme ímpetu en el panorama intelectual, provocando una especie de fascinación general, pero posteriormente surge la necesidad de sopesarlos, de someterlos a crítica y de reducirlos a su justa dimensión. (N. del comp.)

nera de pensar, sentir y creer"; 4) "una abstracción de la conducta"; 5) "una teoría del antropólogo sobre la manera en que se conduce realmente un grupo de personas"; 6) "un depósito de saber almacenado"; 7) "una serie de orientaciones estandarizadas frente a problemas reiterados"; 8) "conducta aprendida"; 9) "un mecanismo de regulación normativo de la conducta"; 10) "una serie de técnicas para adaptarse, tanto al ambiente exterior como a los otros hombres"; 11) "un precipitado de historia"; y tal vez en su desesperación el autor recurre a otros símiles, tales como un mapa, un tamiz, una matriz. Frente a este género de dispersión teórica, cualquier concepto de cultura aun cuando sea más restringido y no enteramente estándar, por lo menos internamente coherente y, lo más importante, ofrezca un argumento susceptible de ser definido (como, para ser honestos, el propio Kluckhohn lo comprendió sagazmente) representa una mejora. El eclecticismo es contraproducente no porque haya únicamente una dirección en la que resulta útil moverse sino porque justamente hay muchas y es necesario elegir entre ellas.

El concepto de cultura que propugno y cuya utilidad procuran demostrar los ensayos que siguen es esencialmente un concepto semiótico. Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales enigmáticas en su superficie. Pero semejante pronunciamiento, que contiene toda una doctrina en una cláusula, exige en sí mismo alguna explicación.

El operacionalismo como dogma metodológico nunca tuvo mucho sentido por lo menos en lo que se refiere a las ciencias sociales y, salvo unos pocos rincones demasiado transitados —el conductismo skinneriano, los tests de inteligencia, etcétera— está en gran medida muerto en la actualidad. Pero así y todo, hizo un aporte importante que conserva cierta fuerza, independientemente de lo que uno pueda pensar al tratar de definir el carisma o la alienación en términos operacionales: si uno desea comprender qué es una ciencia, en primer lugar debería prestar atención, no a sus teorías o a sus descubrimientos y ciertamente no a lo que los abogados de esa ciencia dicen sobre ella; uno debe atender a lo que hacen quienes la practican.

En antropología o, en todo caso, en antropología social, lo que hacen quienes la practican es etnografía. Y al comprender qué es la etnografía, o más exactamente lo que es hacer etnografía, se puede comenzar a captar a qué equivale el aná-

lisis antropológico como forma de conocimiento. Corresponde advertir enseguida que ésta no es una cuestión de métodos. Desde cierto punto de vista, el del libro de texto, hacer etnografía es establecer relaciones, seleccionar a los informantes, transcribir textos, establecer genealogías, trazar mapas del área, llevar un diario, etcétera. Pero no son estas actividades, estas técnicas y procedimientos las que definen la empresa. Lo que la define es cierto tipo de esfuerzo intelectual: una especulación elaborada en términos de, para emplear el concepto de Gilbert Ryle, "descripción densa".

Ryle habla de "descripción densa" en dos de sus recientes ensayos (reimpresos ahora en el segundo volumen de *sus Collected Papers)* dedicados a la cuestión de, como él dice, qué está haciendo *Le Penseur*: "pensando y reflexionando" y "pensando pensamientos". Consideremos, dice el autor, el caso de dos muchachos que contraen rápidamente el párpado del ojo derecho. En uno de ellos el movimiento es un tic involuntario; en el otro una guiñada de conspiración dirigida a un amigo. Los dos movimientos, como tales, son idénticos; vistos desde una cámara fotográfica, observados "fenoménicamente" no se podría decir cuál es el tic y cuál es la señal ni si ambos son una cosa u otra. Sin embargo, a pesar de que la diferencia no puede ser fotografiada, la diferencia entre un tic y un guiño es enorme, como sabe quien haya tenido la desgracia de haber tomado el primero por el segundo. El que guiña el ojo está comunicando algo y comunicándolo de una manera bien precisa y especial: 1) deliberadamente, 2) a alguien en particular, 3) para transmitir un mensaje particular, 4) de conformidad con un código socialmente establecido, y 5) sin conocimiento del resto de los circunstantes. Como lo hace notar Ryle, el guiñador hizo dos cosas (contraer su ojo y hacer una señal), mientras que quien exhibió el tic hizo sólo una, contrajo el párpado. Contraer el ojo con una finalidad cuando existe un código público según el cuál hacer esto equivale a una señal de conspiración, es hacer una guiñada. Consiste, ni más ni menos, en esto: una pizca de conducta, una pizca de cultura y —*voilà!*— un gesto.

Pero todo esto no es más que el comienzo. Supongamos, continúa diciendo el autor, que haya un tercer muchacho, quien "para divertir maliciosamente a sus camaradas" remeda la guiñada del primero y lo hace torpe, desmañadamente, como aficionado. Por supuesto, lo hace de la misma manera en que el segundo guiñaba el ojo y el primero mostraba su tic, es decir, contrayendo rápidamente el párpado del ojo derecho; sólo que este último no está guiñando el ojo ni mostrando un tic sino que está parodiando a otro cuando risueñamente intenta hacer la guiñada. También aquí existe un código socialmente establecido (el mu-

chacho hará "el guiño" trabajosa, exageradamente, quizá agregando una mueca... los habituales artificios del payaso); y también aquí hay un mensaje. Pero ahora lo que flota en el aire es no una conspiración sino el ridículo. Si los demás piensan que él realmente está haciendo una guiñada, todo su proyecto fracasa por entero, aunque con diferentes resultados si los compañeros piensan que está exhibiendo un tic. Y podemos ir aún más lejos: inseguro de sus habilidades mímicas, el supuesto satírico puede practicar en su casa ante el espejo; en ese caso no estará mostrando un tic ni haciendo un guiño ni remedando; estará ensayando; pero visto por una cámara fotográfica, observado por un conductista radical o por un creyente en sentencias protocolares, el muchacho estará solamente contrayendo con rapidez el párpado del ojo derecho, lo mismo que en los otros casos. Las complejidades son posibles y prácticamente no tienen fin, por lo menos lógicamente. Por ejemplo, el guiñador original podría haber estado fingiendo una guiñada, digamos, para engañar a los demás y hacerles creer que estaba en marcha una conspiración cuando en realidad no había tal cosa; en ese caso, nuestras descripciones de lo que el remedador está remedando y de lo que quien ensaya ante el espejo está ensayando cambian desde luego en consecuencia. Pero la cuestión es que la diferencia entre lo que Ryle llama la "descripción superficial" de lo que está haciendo quien ensaya ante el espejo (remedador, guiñador, dueño de un tic), es decir, "contrayendo rápidamente el ojo derecho", y la "descripción densa" de lo que está haciendo ("practicando una burla a un amigo al simular una señal con el fin de engañar a un inocente y hacerle creer que está en marcha una conspiración"), define el objeto de la etnografía: una jerarquía estratificada de estructuras significativas en atención a las cuales se producen, se perciben y se interpretan los tics, los guiños, los guiños fingidos, las parodias, los ensayos de parodias sin las cuales no existirían (ni siquiera los tics de grado cero que, como categoría cultural, tan no son guiños como los guiños no son tics), independientemente de lo que alguien hiciera o no con sus párpados.

Como tantas de las pequeñas historias que los filósofos de Oxford se complacen en urdir, todo este asunto de la guiñada, la falsa guiñada, la imitación burlesca de la guiñada, el ensayo burlesco de la falsa guiñada, puede parecer un poco artificial. Con la intención de agregar una nota más empírica me permito —sin hacer antes ningún comentario explicativo— transcribir un extracto, bastante típico, de mi propia libreta de campo para demostrar que, por redondeado que esté para efectos didácticos, el ejemplo de Ryle presenta una imagen bien exacta de la clase de estructuras superpuestas, en cuanto a inferencias e implicaciones, a través de las cuales un etnógrafo trata continuamente de abrirse paso.

Los franceses, según dijo el informante, sólo acababan de llegar. Instalaron unos veinte pequeños fuertes entre este punto, la ciudad, y la región de Marmusha, en medio de las montañas, y los instalaron en medio de los promontorios a fin de poder vigilar el interior del país. Así y todo no podían garantizar protección y seguridad sobre todo por las noches, de manera que aunque se suponía que estaba legalmente abolido el sistema del *mezrag* (pacto comercial), en realidad continuaba practicándose lo mismo que antes.

Una noche, cuando Cohen (que habla fluidamente el beréber) se encontraba allá arriba, en Marmusha, otros dos judíos comerciantes de una tribu vecina acudieron al lugar para comprarle algunos artículos. Unos beréberes pertenecientes a otra tribu vecina trataron de irrumpir en la casa de Cohen, pero éste disparó su escopeta al aire. (Tradicionalmente no estaba permitido que los judíos tuvieran armas, pero en aquel periodo las cosas estaban tan inquietas que muchos judíos las tenían de todas maneras.) El estampido llamó la atención de los franceses y los merodeadores huyeron.

Pero regresaron a la noche siguiente; uno de ellos disfrazado de mujer llamó a la puerta y contó cierta historia. Cohen tenía sospechas y no quería dejarla entrar, pero los otros judíos dijeron: "Bah, si es sólo la mujer. Todo está bien". De manera que le abrieron la puerta y todo el grupo se precipitó adentro. Dieron muerte a los dos visitantes judíos, pero Cohen logró encerrarse en un cuarto adyacente. Oyó que los ladrones proyectaban quemarlo vivo en el negocio después de haber retirado las mercaderías; abrió entonces la puerta y se lanzó afuera blandiendo un garrote y así consiguió escaparse por una ventana.

Llegó al fuerte para hacerse atender las heridas y se quejó con el comandante local, un tal capitán Dumari, a quien le manifestó que deseaba obtener su *'ar*, es decir, cuatro o cinco veces el valor de las mercaderías que le habían robado. Los bandidos pertenecían a una tribu que todavía no se había sometido a la autoridad francesa y estaban en abierta rebelión, de modo que cuando Cohen pidió autorización para ir con su arrendador del *mezrag*, el jeque de la tribu de Marmusha, con el fin de recoger la indemnización que le correspondía por las reglas tradicionales, el capitán Dumari no podía darle oficialmente permiso a causa de la prohibición francesa del *mezrag*, pero le dio autorización verbal y le dijo: "Si te matan, es asunto tuyo".

Entonces el jeque, el judío y un pequeño grupo de hombres armados de Marmusha recorrieron diez o quince kilómetros montañas arriba por la zona rebelde, en la cual desde luego no había franceses; deslizándose a hurtadillas se apoderaron del pastor de la tribu ladrona y de sus rebaños. Los de la otra tribu pronto llegaron montados a caballo y armados para perseguirlos y ya estaban dispuestos a atacar. Pero cuando vieron quiénes eran los "ladrones de las ovejas" cambiaron de idea y dijeron: "Muy bien, hablaremos". Realmente no podían negar lo ocurrido —que algunos de sus hombres habían despojado a Cohen y dado muerte a sus dos visitantes— y no estaban dispues-

> tos a desatar una contienda seria con los de Marmusha, porque eso supondría una lucha con los invasores. Los dos grupos se pusieron a hablar y hablaron y hablaron en la llanura en medio de millares de ovejas; por fin decidieron reparar los daños con quinientas ovejas. Los dos grupos armados de beréberes se alinearon entonces montados a caballo en dos extremos opuestos de la llanura con el ganado entre ellos; entonces Cohen con su negra vestidura talar y sus sueltas pantuflas se metió entre las ovejas y comenzó a elegir una por una a su placer para resarcirse de los daños.
>
> Así, Cohen obtuvo sus ovejas y retornó a Marmusha. Los franceses del fuerte lo oyeron llegar desde lejos. Cohen gritaba feliz recordando lo ocurrido: "ba, ba, ba", y se preguntaron, "¿qué diablos es eso?" Cohen dijo: "Éste es mi *'ar*". Los franceses no creyeron lo que en realidad había ocurrido y lo acusaron de ser un espía que trabajaba para los beréberes rebeldes. Lo encarcelaron y le quitaron su ganado. Su familia que vivía en la ciudad, al no tener noticias suyas durante largo tiempo, creyó que había muerto. Pero los franceses terminaron por ponerlo en libertad y Cohen regresó a su hogar, aunque sin sus ovejas. Acudió entonces al coronel de la ciudad, el francés encargado de toda la región para quejarse de lo ocurrido. Pero el coronel le replicó: "Nada puedo hacer en este asunto. No es cosa mía".

Citado textualmente y de manera aislada como "una nota metida en una botella", este pasaje da, como lo haría cualquier pasaje semejante presentado análogamente, una buena idea de cuántas cosas entran en la descripción etnográfica aun del tipo más elemental, da una idea de cuán extraordinariamente "densa" es tal descripción. En escritos antropológicos terminados, incluso en los reunidos en este libro, este hecho (lo que nosotros llamamos nuestros datos son realmente interpretaciones de interpretaciones de otras personas sobre lo que ellas y sus compatriotas piensan y sienten) queda oscurecido porque la mayor parte de lo que necesitamos para comprender un suceso particular, un rito, una costumbre, una idea o cualquier otra cosa, se insinúa como información de fondo antes que la cosa misma sea directamente examinada (revelar, por ejemplo, que este pequeño drama se desarrolló en las tierras altas del centro de Marruecos en 1912, y contado allí en 1968, determina gran parte de nuestra comprensión de ese drama). Esto no entraña nada particularmente malo y en todo caso es inevitable. Sólo que lleva a una idea de la investigación antropológica concebida más como una actividad de observación y menos como la actividad de interpretación que en realidad es. Apoyándonos en la base fáctica, la roca firme (si es que la hay) de toda la empresa, ya desde el comienzo nos hallamos explicando, y, lo que es peor, explicando explicaciones. Guiños sobre guiños sobre guiños.

El análisis consiste, pues, en desentrañar las estructuras de significación —lo que Ryle llamó códigos establecidos, expresión un tanto equívoca, pues hace que la empresa se parezca demasiado a la tarea del empleado que descifra, cuando más bien se asemeja a la del crítico literario— y en determinar su campo social y su alcance. Aquí, en nuestro texto, ese trabajo de discernir comenzaría distinguiendo las tres diferentes estructuras de interpretación que intervienen en la situación, los judíos, los beréberes y los franceses, y luego continuaría mostrando cómo (y por qué) en aquella época y en aquel lugar la copresencia de los tres elementos produjo una situación en la cual el sistemático malentendido redujo la forma tradicional a una farsa social. Lo que perjudicó a Cohen, y junto con él a todo el antiguo esquema de relaciones sociales y económicas dentro del cual se movía, fue una confusión de lenguas.

Luego volveré a ocuparme de esta afirmación demasiado compacta, así como de los detalles del texto mismo. Por ahora sólo quiero destacar que la etnografía es descripción densa. Lo que en realidad encara el etnógrafo, salvo cuando está entregado a la más automática de las rutinas que es la recolección de datos, es una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o enlazadas entre sí, estructuras al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas, respecto de las cuales el etnógrafo debe ingeniarse de alguna manera para captarlas primero y explicarlas después. Y esto ocurre hasta en los niveles de trabajo más vulgares y rutinarios de su actividad: entrevistar a informantes, observar ritos, elicitar términos de parentesco, establecer límites de propiedad, hacer censo de viviendas, escribir su diario. Hacer etnografía es como tratar de leer (en el sentido de "interpretar un texto") un manuscrito extranjero, borroso, plagado de elipsis, de incoherencias, de sospechosas enmiendas y de comentarios tendenciosos, y además escrito no en las grafías convencionales de representación sonora sino en ejemplos volátiles de conducta modelada.

[...]

En suma, los escritos antropológicos son ellos mismos interpretaciones y, por añadidura, interpretaciones de segundo y tercer orden. (Por definición, sólo un "nativo" hace interpretaciones de primer orden: se trata de su cultura.)[2] De ma-

[2] El problema de los órdenes es ciertamente complejo. Los trabajos antropológicos basados en otros trabajos (los de Lévi-Strauss, por ejemplo), pueden ciertamente ser de un cuarto orden o aún más, y los informantes con frecuencia y hasta habitualmente dan interpretaciones de segundo orden; es

nera que son ficciones; ficciones en el sentido de que son algo "hecho", algo "formado", "compuesto" —que es la significación de *fictio*—, no necesariamente falsas o inefectivas o meros experimentos mentales de "como si". Elaborar descripciones orientadas hacia el punto de vista del actor de los hechos relativos a un caudillo beréber, a un comerciante judío y a un militar francés en el Marruecos de 1912, constituye claramente un acto imaginativo, en modo alguno diferente de la elaboración de análogas descripciones de, digamos, las relaciones entre un médico francés de provincia, su boba y adúltera esposa y el fútil amante en la Francia del siglo XIX. En el último caso, los actores están representados como si no hubieran existido y los hechos como si no hubieran ocurrido, en tanto que en el primer caso los actores están interpretados como reales y los hechos como ocurridos. Esta es una diferencia de no poca importancia, una diferencia que precisamente Madame Bovary encontraba difícil de entender. Pero la importancia no reside en el hecho de que la historia de *Madame Bovary* fuera una creación literaria, en tanto que la de Cohen fuera sólo una anotación. Las condiciones de su creación y su sentido, para no decir nada de la calidad literaria, difieren. Pero una historia es tan *fictio*, "una hechura", como la otra.

Los antropólogos no siempre tuvieron conciencia de este hecho: de que si bien la cultura existe en aquel puesto comercial, en el fuerte de la montaña o en la correría para robar ovejas, la antropología existe en el libro, en el artículo, en la conferencia, en la exposición del museo, y hoy en día a veces en la película cinematográfica. Darse cuenta de esto significa comprender que la línea que separa modo de representación y contenido sustantivo no puede trazarse en el análisis cultural como no puede hacerse en pintura; y ese hecho a su vez parece amenazar la condición objetiva del conocimiento antropológico al sugerir que la fuente de éste es, no la realidad social, sino el artificio erudito.

Lo amenaza, pero se trata de una amenaza superficial. El derecho de la relación etnográfica a que se le preste atención no depende de la habilidad de su autor para recoger hechos primitivos en remotos lugares y llevarlos a su país, como si fueran una máscara o una escultura exótica, sino depende del grado en que ese autor sea capaz de esclarecer lo que ocurre en tales lugares, de reducir el

lo que ha llegado a conocerse como "modelos nativos". En las culturas ilustradas, en donde la interpretación "nativa" puede alcanzar niveles superiores (en el caso de El Magreb basta pensar en un Ibn Jaldún, y en el caso de los Estados Unidos en Margaret Mead) estas cuestiones se tornan verdaderamente intrincadas.

enigma —¿qué clase de hombres son ésos?— al que naturalmente dan nacimiento hechos no familiares surgidos en escenarios desconocidos. Esto plantea varios problemas serios de verificación, o si la palabra "verificación" es demasiado fuerte para una ciencia tan blanda (yo preferiría decir "evaluación"), el problema de cómo hacer una relación mejor a partir de otra menos buena. Pero aquí está precisamente la virtud de la etnografía. Si ésta es descripción densa y los etnógrafos son quienes hacen las descripciones, luego la cuestión fundamental en todo ejemplo dado en la descripción, se trate de una nota aislada de la libreta de campo o de una monografía de las dimensiones de las de Malinowski, es la de saber si la descripción distingue los guiños de los tics y los guiños verdaderos de los guiños fingidos. Debemos medir la validez de nuestras explicaciones, no en razón de un cuerpo de datos no interpretados y a descripciones radicalmente tenues y superficiales sino atendiendo al poder de la imaginación científica para ponernos en contacto con la vida de gentes extrañas. Como dijo Thoreau, no vale la pena dar la vuelta al mundo para ir a contar los gatos que hay en Zanzíbar.

[...]

Si la interpretación antropológica es realizar una lectura de lo que ocurre, divorciarla de lo que sucede, de lo que en un determinado momento o lugar dicen determinadas personas, de lo que éstas hacen, de lo que se les hace a ellas, es decir, de todo el vasto negocio del mundo, es divorciarla de sus aplicaciones y hacerla vacua. Una buena interpretación de cualquier cosa, un poema, una persona, una historia, un ritual, una institución o una sociedad, nos lleva a la médula misma de qué es la interpretación. Cuando ésta no lo hace así, sino que nos conduce a cualquier otra parte, por ejemplo, admirar la elegancia de su redacción, la agudeza de su autor o las bellezas del orden euclidiano, dicha interpretación podrá tener sus encantos, pero nada tiene que ver con la tarea a realizar: desentrañar el significado de todo ese enredo de las ovejas.

El enredo de las ovejas, su robo, su devolución reparadora, la confiscación política de ellas, es (o era) esencialmente un discurso social, aun cuando, como lo indiqué antes, fuera un discurso desarrollado en múltiples lenguas y tanto en actos como en palabras.

Al reclamar su *'ar*, Cohen invocaba al pacto mercantil; al reconocer la reclamación, el jeque desafiaba a la tribu de los ladrones; al aceptar su culpabilidad la tribu de los ladrones pagó la indemnización; deseosos de hacer saber con claridad a los jeques y a los mercaderes por igual quiénes eran los que manda-

ban allí ahora, los franceses mostraron su mano imperial. Lo mismo que en todo discurso, el código no determina la conducta, y lo que realmente se dijo no era necesario haberlo dicho. Cohen, considerando su ilegítima situación a los ojos del protectorado, podría haber decidido no reclamar nada. El jeque, por análogas razones, podría haber rechazado la reclamación. La tribu de los ladrones, que aún se resistía a la autoridad francesa, podría haber considerado la incursión como algo "real" y podría haber decidido luchar en lugar de negociar. Si los franceses hubieran sido más hábiles y menos *durs* (como en efecto llegaron a ser luego bajo la tutela señorial del mariscal Lyautey), podrían haber permitido a Cohen conservar sus ovejas haciéndole una guiñada como para indicarle que podía continuar en sus actividades comerciales. Y hay además otras posibilidades: los de Marmusha podrían haber considerado la acción francesa un insulto demasiado grande, precipitándose en la disidencia; los franceses podrían haber intentado no tanto humillar a Cohen como someter más firmemente a ellos al propio jeque; y Cohen podría haber llegado a la conclusión de que, entre aquellos renegados beréberes y aquellos soldados de estilo *Beau Geste*, ya no valía la pena ejercer el comercio en aquellas alturas del Atlas y haberse retirado a los confines de la ciudad donde estaban mejor gobernados. Y eso fue realmente lo que más o menos ocurrió poco después cuando el protectorado llegó a ejercer genuina soberanía. Pero lo importante aquí no es describir lo que ocurría o no ocurría en Marruecos. (Si se partiera de este simple incidente uno puede llegar a enormes complejidades de experiencia social.) Lo importante es demostrar en qué consiste una pieza de interpretación antropológica: trazar la curva de un discurso social y fijarlo en una forma susceptible de ser examinada.

El etnógrafo "inscribe" discursos sociales, los pone por escrito, los redacta. Al hacerlo, se aparta del hecho pasajero que existe sólo en el momento en que sucede y pasa a una relación de ese hecho consignada en sus inscripciones y susceptible de volver a ser consultada. Hace ya mucho tiempo que murió el jeque en el proceso llamado por los franceses "pacificación"; el capitán Dumari, "su pacificador", se retiró a vivir de sus recuerdos al sur de Francia, y Cohen, el año pasado se fue a su "patria", Israel, en parte como refugiado, en parte como peregrino y en parte como patriarca agonizante. Pero lo que ellos se "dijeron", en el sentido amplio del término, unos a otros en una meseta del Atlas hace sesenta años ha quedado conservado —no perfectamente, por cierto— para su estudio. Paul Ricoeur, de quien tomé toda esta idea de la inscripción de los actos, aunque algún tanto modificada, pregunta: "¿Qué fija la escritura?"

> No el hecho de hablar, sino lo 'dicho' en el hablar, y entendemos por 'lo dicho' en el hablar esa exteriorización intencional constitutiva de la finalidad del discurso gracias a la cual el *sagen* —el decir— tiende a convertirse en *aussage*, en enunciación, en lo enunciado. En suma, lo que escribimos es el *noema* ('el pensamiento', el 'contenido', la 'intención') del hablar. Se trata de la significación del evento de habla, no del hecho como hecho.

Con esto no queda todo "dicho", pues si los filósofos de Oxford apelan a cuentitos, los fenomenólogos recurren a grandes proposiciones; pero esto de todas maneras nos lleva a una respuesta más precisa frente a nuestra pregunta inicial, "¿qué hace el etnógrafo?": el etnógrafo escribe.[3] Tampoco éste parece un descubrimiento muy notable, y para algunos familiarizados con la actual "bibliografía" será poco plausible. Pero como la respuesta estándar a nuestra pregunta fue "el etnógrafo observa, registra, analiza" —una concepción del asunto por el estilo del *Vini, vidi, vinci*— dicha respuesta puede tener consecuencias más profundas de lo que parece a primera vista, y no poco importante entre ellas es que la distinción de estas tres fases de conocimiento (observar, registrar, analizar) puede normalmente no ser posible y que como "operaciones" autónomas pueden no existir en realidad.

La situación es aún más delicada porque, como ya observamos, lo que inscribimos, o tratamos de inscribir, no es discurso social en bruto, al cual, porque no somos actores (o lo somos muy marginal o muy especialmente) no tenemos acceso directo sino sólo a la pequeña parte referida por nuestros informantes.[4] Esto no es tan terrible como parece, pues en realidad no todos los cretenses son mentirosos, y porque no es necesario saberlo todo para comprender algo. Pero hace parecer relativamente imperfecta la concepción del análisis antropológico

[3] O, también más exactamente, "inscribe". La mayor parte de la etnografía se encontrará ciertamente en libros y artículos, antes que en películas cinematográficas, registros, museos, etcétera, pero aun en libros y artículos hay, por supuesto, fotografías, dibujos, diagramas o tablas. En antropología se acusa una falta de conciencia sobre los modos de representación, para no hablar de los experimentos con éstos.

[4] En la medida en que la idea de "observación participante" reforzó el impulso del antropólogo por compenetrarse con sus informantes y considerarlos antes personas que objetos, fue una valiosa idea. Pero en la medida en que condujo al antropólogo a perder de vista la naturaleza muy especial de su propio papel y a imaginarse él mismo como algo más que un transeúnte interesado, en ambos sentidos de la palabra, este concepto fue nuestra fuente más importante de mala fe.

como manipulación conceptual de hechos descubiertos, como reconstrucción lógica de una realidad. Disponer cristales simétricos de significación, purificados de la complejidad material en que estaban situados, y luego atribuir su existencia a principios autógenos de orden, a propiedades universales del espíritu humano o a vastas *Weltanschaungen a priori*, es aspirar a una ciencia inexistente e imaginar una realidad inencontrable. El análisis cultural es (o debería ser) conjeturar significaciones, estimar las conjeturas y llegar a conclusiones explicativas partiendo de las mejores conjeturas, y no el descubrimiento del continente de la significación y el *mapeado* de su paisaje incorpóreo.

De manera que la descripción etnográfica presenta tres rasgos característicos: es interpretativa, lo que interpreta es el flujo del discurso social, y la interpretación consiste en tratar de rescatar "lo dicho" en ese discurso de sus ocasiones perecederas y fijarlo en términos susceptibles de consulta. El *kula* ha desaparecido o se ha alterado, sin embargo, para bien o para mal perdura *The Argonauts of the Western Pacific.* Además, la descripción etnográfica tiene una cuarta característica, por lo menos como yo la practico: es microscópica.

Esto no quiere decir que no haya interpretaciones antropológicas en gran escala de sociedades enteras, de civilizaciones, de acontecimientos mundiales, etcétera. En realidad, es esa extensión de nuestros análisis a contextos más amplios lo que, junto con sus implicaciones teóricas, los recomienda a la atención general y justifica su elaboración. A nadie le importan realmente, ni siquiera a Cohen (bueno... tal vez a Cohen sí) aquellas ovejas como tales. La historia puede tener sus puntos culminantes y decisivos, "grandes ruidos en una pequeña habitación", pero aquel pequeño episodio no era uno de esos momentos.

Quiere decir simplemente que el antropólogo aborda de manera característica esas interpretaciones más amplias y hace esos análisis más abstractos partiendo de los conocimientos extraordinariamente abundantes acerca de cuestiones extremadamente pequeñas. Enfrenta las mismas grandes realidades políticas que los otros —historiadores, economistas, científicos políticos, sociólogos— enfrentan en dimensiones mayores: el Poder, el Cambio, la Fe, la Opresión, el Trabajo, la Pasión, la Autoridad, la Belleza, la Violencia, el Amor, el Prestigio; sólo que el antropólogo las encara en contextos lo bastante oscuros —lugares como Marmusha y vidas como la de Cohen— para quitarles las mayúsculas y escribirlas con minúscula. Estas constancias demasiado humanas, "esas grandes palabras que nos espantan a todos", toman una forma sencilla y doméstica en esos contextos domésticos. Pero aquí está exactamente la ventaja, pues ya hay suficientes profundidades en el mundo.

[...]

Existe un cuento de la India —por lo menos lo oí como un cuento indio— sobre un inglés al que habiéndosele dicho que el mundo descansaba sobre una plataforma, la cual se apoyaba sobre el lomo de un elefante, el cual a su vez se sostenía sobre el lomo de una tortuga, preguntó —quizá fuera un etnógrafo, pues ésa es la manera en que se comportan—: "¿y en qué se apoya la tortuga?" Le respondieron que en otra tortuga. "¿Y esa otra tortuga?" "Ah, *sahib*, después de ésa son todas tortugas".

Y ésa es verdaderamente la condición de las cosas. No sé durante cuánto tiempo sería provechoso meditar en el encuentro de Cohen, el jeque y Dumari (el tiempo de hacerlo quizá se haya pasado); pero sé que por mucho que continúe meditando en ese encuentro no me acercaré al fondo del asunto. Tampoco me he acercado más al fondo de cualquier otra cosa sobre la cual haya escrito en estos ensayos que siguen o en otros lugares. El análisis cultural es intrínsecamente incompleto. Y, lo que es peor, cuanto más profundamente se realiza, menos completo es. Es ésta una extraña ciencia cuyas afirmaciones más convincentes son las que descansan sobre bases más trémulas, de suerte que estudiar la materia entre manos es intensificar las sospechas, tanto de uno mismo como de los demás, de que uno no está encarando bien las cosas. Pero esta circunstancia es lo que significa ser etnógrafo, aparte de importunar a personas sutiles con preguntas obtusas.

Uno puede escapar a esta situación de varias maneras: convirtiendo la cultura en folklore y colectándolo, convirtiéndola en rasgos y contándolos, convirtiéndola en instituciones y clasificándolas, o reduciéndola a estructuras y jutando con ellas. Pero éstas son escapatorias. Lo cierto es que abrazar un concepto semiótico de cultura y un enfoque interpretativo de su estudio significa abrazar una concepción de las enunciaciones etnográficas, para decirlo con una frase ahora famosa de W.B. Gallie, "esencialmente discutible". La antropología, o por lo menos la antropología interpretativa, es una ciencia cuyo progreso se caracteriza menos por un perfeccionamiento del consenso que por el refinamiento del debate. Lo que en ella sale mejor es la precisión con que nos vejamos unos a otros.

[...]

¿QUÉ ES EL SÍMBOLO?[5]

II

[...]

Es tan excesivo el peso que asignamos aquí al término "símbolo", que nuestro primer paso debería ser enunciar con cierta precisión lo que entendemos por él. Y ésta no es tarea fácil: al igual el término "cultura", la palabra "símbolo" se utilizó para designar una gran variedad de cosas, con frecuencia muchas al mismo tiempo.

Algunos la usan para designar algo diferente: nubes negras son las precursoras simbólicas de una lluvia inminente. Otros usan el término como signo explícitamente convencional de una u otra clase: una bandera roja es símbolo de peligro, una bandera blanca, de rendición. En otros casos, la significación se limita a expresar algo de una manera oblicua y figurada que no puede enunciarse directa y literalmente, de manera que hay símbolos en poesía, pero no en la ciencia, de suerte que la lógica simbólica lleva un nombre impropio. En otros casos, empero, se usa el término para designar cualquier objeto, acto, hecho, cualidad o relación que sirva como vehículo de una concepción —la concepción es el "significado" del símbolo— y ése es el sentido que seguiré aquí.[6]

El número seis escrito, imaginado, indicado en una hilera de piedras o en la perforación de la cinta de una computadora es un símbolo. Pero también lo es una cruz, visualizada, trazada ansiosamente en el aire o tiernamente colgada del cuello; también es un símbolo el espacio de tela pintada llamado *Guernica* o el trozo de piedra pintada llamada *churinga*; la palabra "realidad" o hasta un morfema que indique una determinada desinencia. Todos éstos son símbolos o por lo menos elementos simbólicos porque son formulaciones tangibles de ideas, abstracciones de la experiencia fijadas en formas perceptibles, representaciones concretas de ideas, de actitudes, de juicios, de anhelos o de creencias. De manera que emprender el estudio de la actividad cultural —de la que el simbolismo constituye el contenido positivo— no es, pues, abandonar el análisis social por una platónica caverna de sombras para penetrar en un mundo mentalista de psicolo-

[5] Tomado de Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1992, parte II, cap. 4, pp. 89-92.

[6] S. Langer, *Philosophy in a New Key*, Cambridge, Mass., 1960, cuarta edición. (Hay traducción al español, *Nueva clave de la filosofía*, Editorial Sur, Buenos Aires, 1958.)

gía introspectiva o, lo que es peor, de filosofía especulativa, y ponerse a vagar permanentemente en medio de una bruma de "cogniciones", "afecciones", "impulsos mentales" y otras elusivas entidades. Los actos culturales (la construcción, aprehensión y utilización de las formas simbólicas) son hechos sociales como cualquier otro; son tan públicos como el matrimonio y tan observables como la agricultura.

Sin embargo, no son exactamente lo mismo; más precisamente, la dimensión simbólica de los hechos sociales, como la de los psicológicos, se abstrae teóricamente de tales hechos como totalidades empíricas. Existe una diferencia —y aquí parafraseo una observación de Kenneth Burke— entre construir una casa y trazar un plano para construir una casa, y entre leer un poema sobre tener hijos en el matrimonio y tener hijos en el matrimonio.[7]

Aun cuando la casa pueda construirse con la guía del plano, o el hecho de tener hijos pueda haberse motivado por la lectura del poema, hay que dejar esto bien claro para no confundir nuestro trato con los símbolos con nuestro trato con objetos o con seres humanos, pues estos últimos no son símbolos en sí mismos, aunque a menudo puedan funcionar como tales.[8]

Y por más entrelazados que estén los elementos culturales, sociales y psicológicos en la vida cotidiana de las casas, de las granjas, por más que lo estén en los poemas y en los matrimonios, es útil distinguirlos en el análisis y aislar así los rasgos genéricos de cada instancia frente al fondo normalizado de las otras dos.

En lo que se refiere a las estructuras culturales, es decir, a los sistemas de símbolos o complejos de símbolos, el rasgo que tiene aquí para nosotros principal importancia es el hecho de que sean fuentes extrínsecas de información. Por "extrínseco" entiendo sólo que, a diferencia de los genes, están fuera de las fronteras del organismo individual y se encuentran en el mundo intersubjetivo de común comprensión en donde nacen todos los individuos humanos, en donde desarrollan sus diferentes trayectorias y al que dejan detrás de sí al morir. Por "fuentes de

[7] K. Burke, *The Philosophy of Literary Form*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1941, p. 9.

[8] El error inverso, especialmente común entre los neokantianos como Cassirer, de considerar los símbolos como idénticos a sus referentes o "constitutivos" de sus referentes, es igualmente pernicioso. Véase, E. Cassirer, *The Philosophy of Simbolic Forms*, 3 vols., New Haven, 1953-1957. (Hay traducción al español, *Filosofía de las formas simbólicas*, Fondo de Cultura Económica, México.) "Uno puede señalar la luna con el dedo, habría dicho cierto maestro zen probablemente inventado, "pero tomar el dedo de uno por la luna es ser un insensato".

información" entiendo sólo que ellas —lo mismo que los genes— suministran un patrón o modelo, en virtud del cual se puede dar una forma definida a procesos exteriores. Así como el orden de las bases en una cadena de DNA forma un programa codificado, una serie de instrucciones o una fórmula para la síntesis de proteínas estructuralmente complejas que rigen el funcionamiento orgánico, los esquemas culturales suministran programas para instituir los procesos sociales y psicológicos que modelan la conducta pública. Si bien la clase de información y su modo de transmisión son muy diferentes en los dos casos, esta comparación de gen y símbolo es algo más que una forzada analogía de la clase del familiar concepto de "herencia social". Trátase en verdad de una relación sustancial, pues precisamente porque los procesos genéticamente programados son tan generales en el hombre, en comparación con los de los animales inferiores, los procesos culturalmente programados son tan importantes; sólo porque la conducta humana está tan débilmente determinada por fuentes intrínsecas de información, las fuentes extrínsecas son tan vitales. Para construir un dique, el castor sólo necesita un lugar apropiado y los materiales convenientes; su modo de proceder está modelado por su propia fisiología. Pero el hombre, cuyos genes nada le dicen sobre las operaciones de construir, necesita también una concepción acerca de construir un dique, concepción que sólo podrá obtener de alguna fuente simbólica —un patrón, un modelo, un libro de texto o de lo que le diga alguien que ya sabe cómo se construyen los diques— o, por supuesto, del manejo de elementos gráficos o lingüísticos que le permitan llegar por sí mismo a una concepción sobre qué son los diques y la manera como se construyen.

Esta circunstancia se aduce a veces como un argumento en favor de la tesis de que los esquemas culturales son "modelos", series de símbolos cuyas relaciones entre sí modelan las relaciones entre entidades, procesos o cualquier sistema físico, orgánico, social o psicológico al "formar paralelos con ellos", al "imitarlos" o al "situarlos".[9]

Pero el término "modelo" tiene dos sentidos, un sentido "de" y un sentido "para", y aunque éstos no son sino aspectos del mismo concepto básico, es muy conveniente distinguirlos para efectos analíticos. En el primer caso, aquello en que se hace hincapié es el manejo de las estructuras simbólicas para hacer que éstas entren más o menos estrechamente en paralelo con el sistema no simbólico prestablecido, como cuando aprendemos la manera en que funcionan los diques al desarrollar una teoría hidráulica o al trazar una carta del flujo de agua. La teoría

[9] K. Kraik, *The Nature of Explanation*, Cambridge, 1952.

o la carta modela relaciones físicas de manera tal que, expresando la estructura de esas relaciones en forma sinóptica, las torna aprehensibles; éste es un modelo de la "realidad". En el segundo caso se hace hincapié en el manejo de los sistemas no simbólicos, atendiendo a las relaciones expresadas en los sistemas simbólicos, como cuando construimos un dique, de conformidad con las instrucciones implícitas en una teoría hidráulica o con las conclusiones extraídas de una carta del flujo de agua. Aquí la teoría es un modelo con cuya guía se organizan relaciones físicas: es un modelo *para* la realidad. En el caso de modelos psicológicos y sociales y de los modelos culturales (que designaríamos corrientemente no como "teorías" sino más bien como "doctrinas", "melodías" o "ritos"), la cuestión no es en modo alguno diferente. A diferencia de los genes y de otras fuentes de información no simbólicas, que son sólo modelos *para*, no modelos *de*, las estructuras culturales tienen un intrínseco aspecto doble: dan sentido, es decir, forma conceptual objetiva a la realidad social y psicológica, al ajustarse a ella y al modelarla según esas mismas estructuras culturales.

En realidad, es este doble aspecto el que distingue a los verdaderos símbolos de otras clases de formas significativas. Modelos *para* se encuentran, como lo indica el ejemplo de los genes, en todo el orden de la naturaleza, pues donde hay una transmisión, lógicamente, semejantes programas son necesarios. Entre los animales, el saber impreso en ellos es quizás el ejemplo más llamativo, porque lo que ese saber implica es la representación automática de una apropiada secuencia de conducta por parte de un modelo animal que sirve, de manera igualmente automática, para apelar a cierta serie de respuestas genéticamente insertas en él.[10] La danza de comunicación entre una abeja que ha encontrado néctar y otra que lo busca, es otro ejemplo, aunque algún tanto diferente, de codificación más compleja.[11]

Kraik hasta llegó a sugerir que el hililllo de agua que se abre camino primero desde el manantial de la montaña hacia el mar y traza un pequeño canal por donde luego habrá de correr el mayor volumen de agua que lo sigue, desempeña una especie de función de modelo *para*.[12] Pero modelos *de* —procesos lingüísticos, gráficos, mecánicos, naturales, etcétera, que funcionan no para suministrar fuentes de información en cuyos términos puedan estructurarse otros procesos

[10] K. Lorenz, *King Salomon's*, Londres, 1952. (Hay traducción al español, *El anillo del rey Salomón*, Editorial Labor, Barcelona, 1973.)

[11] K. Von Frisch, "Dialectics in the Language of the Bees", en *Scientific American*, agosto de 1962.

[12] K. Kraik, *op. cit.*

sino para representar esos procesos estructurados como tales, para expresar su estructura en otro medio— son mucho más raros y tal vez se limitan al hombre entre los animales existentes.

La percepción de la congruencia estructural entre una serie de procesos, actividades, relaciones, entidades, y otra serie que obra como programa de la primera, de suerte que el programa pueda tomarse como una representación o concepción de lo programado —un símbolo— es la esencia del pensamiento humano. La posibilidad de esta transposición recíproca de modelos *para* y modelos *de* que la formulación simbólica hace posible, es la característica distintiva de nuestra mentalidad.

[...]

LA CONCEPCIÓN SIMBÓLICA Y LA CONCEPCIÓN ESTRUCTURAL DE LA CULTURA*

Durante mucho tiempo se ha sostenido que el uso de símbolos es un rasgo distintivo de la vida humana. En tanto que los animales no humanos pueden emitir señales de diversas clases y responder a ellas, sólo los seres humanos han desarrollado plenamente lenguajes, según se argumenta, en virtud de los cuales se pueden construir e intercambiar expresiones significativas. Los seres humanos no sólo producen y reciben expresiones lingüísticas significativas sino también dan significado a construcciones no lingüísticas: acciones, obras de arte y objetos materiales de diversos tipos. El carácter simbólico de la vida humana ha sido un tema de reflexión constante entre los filósofos preocupados por el desarrollo de las ciencias sociales y las humanidades, y entre los profesionales dedicados a él. En el contexto de la antropología, esta reflexión se ha concentrado en elaborar lo que podemos describir como una "concepción simbólica" de la cultura. En la década de 1940, L.A. White delineó en *The Science of Culture* una concepción en este sentido. A partir de la premisa de que el uso de símbolos, o *symbollyng* como él lo llama, es el rasgo distintivo del ser humano, White argumenta que la "cultura" es el nombre de un tipo preciso o clase de fenómenos, es decir, las cosas y sucesos que dependen del ejercicio de una habilidad mental exclusiva de la especie humana que hemos denominado *symbolling*.[1]

White divide después la amplia categoría de los fenómenos culturales en tres sistemas: tecnológico, sociológico e ideológico, y los coloca en un marco evolutivo amplio que pone el énfasis en el papel de la tecnología. No obstante, al desarrollar de esta manera su descripción, White pierde gran parte del interés y la originalidad de su concepción de cultura. Si bien sus escritos ayudaron a preparar el camino de una concepción que subrayó el carácter simbólico de la vida humana, correspondió a otros autores desarrollarla de manera plausible y efectiva.

En años recientes la concepción simbólica de la cultura ha sido colocada en el centro de los debates antropológicos por Clifford Geertz, cuyo trabajo magistral, *The Interpretation of Cultures* representa un intento por extraer las implicaciones de dicha concepción para la naturaleza de la investigación antropológica. Geertz describe su concepto de cultura más como "semiótico" que "simbólico", aunque

*Tomado de John B. Thompson, *Ideología y cultura moderna*, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México, 1998, pp. 195-219.

[1] Leslie A. White, *The Science of Culture: A Study of Mann and Civilization*, Farrar, Strauss & Cudahy, Nueva York, p. 363. (Trad. cast., Editorial Paidós.)

esta diferencia terminológica carece aquí de importancia. El interés fundamental de Geertz recae en cuestiones del significado, el simbolismo y la interpretación. "Al creer, tal como Max Weber, que el hombre es un animal suspendido en tramas de significación tejidas por él mismo, considero que la cultura se compone de tales tramas y que el análisis de ésta no es, por tanto, una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significado".[2]

La cultura es una "jerarquía estratificada de estructuras significativas"; consiste en acciones, símbolos y signos, en "espasmos, guiños, falsos guiños, parodias", así como en enunciados, conversaciones y soliloquios. Al analizar la cultura, nos abocamos a la tarea de descifrar capas de significado, de describir y redescribir acciones y expresiones ya significativas para los individuos mismos que las producen, perciben e interpretan en el curso de sus vidas diarias. Los análisis de la cultura, es decir, los escritos etnográficos de los antropólogos, son interpretaciones de interpretaciones, descripciones de segunda mano, por así decirlo, de un mundo ya descrito e interpretado constantemente por los individuos que lo constituyen. El etnógrafo "inscribe" el discurso social, es decir, lo asienta por escrito; al hacerlo, lo transforma de un suceso fugaz o transitorio en un texto permanente y examinable. Al tenor de una fórmula prestada de Paul Ricoeur, Geertz describe este proceso como la fijación de lo "dicho" del discurso social: la etnografía es una actividad interpretativa donde el intérprete busca captar lo que se "dice" en el discurso social, su discurso significativo, y fijar lo "dicho" en un texto escrito. Como tal, el análisis de la cultura tiene poco que ver con la formulación de leyes y predicciones, para no hablar de la construcción de grandes esquemas evolutivos; se asemeja más a la interpretación de un texto literario que a la observación de una regularidad empírica. El analista trata de dar sentido a las acciones y expresiones, especificar el significado para los actores que las ejecutan, y al hacerlo así, aventurar algunas sugerencias, algunas consideraciones refutables acerca de la sociedad de la que forman parte estas acciones y expresiones.

El enfoque interpretativo de Geertz al estudio de la cultura es de gran interés, pues representa un avance antropológico que coincide en ciertos aspectos con desarrollos en otras áreas de las ciencias sociales y las humanidades. Este enfoque se apoya en una concepción de la cultura que he descrito como la "concepción simbólica", y que puede caracterizarse en general de la siguiente manera: la

[2] Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, Nueva York, 1973, p. 5. (Trad. cast., Editorial Gedisa.)

cultura es el patrón de significados incorporados a las formas simbólicas —entre las que se incluyen acciones, enunciados y objetos significativos de diversos tipos— en virtud de los cuales los individuos se comunican entre sí y comparten sus experiencias, concepciones y creencias. El análisis cultural es, en primer lugar y ante todo, la elucidación de estos patrones de significado, la explicación interpretativa de los significados incorporados a las formas simbólicas. Visto de esta manera, el análisis de los fenómenos culturales se transforma en una actividad muy distinta de la que implica la concepción descriptiva, con sus suposiciones asociadas acerca del análisis y la clasificación científicas, acerca del cambio evolutivo y la interdependencia funcional. En la descripción de Geertz, el estudio de la cultura es una actividad más parecida a la interpretación de un texto que a la clasificación de la flora y la fauna. Requiere no tanto la actitud de un analista que busca clasificar y cuantificar sino más bien la sensibilidad de un intérprete que pretende descifrar patrones de significado, discriminar entre distintos matices de sentido, y volver inteligible una forma de vida, ya de por sí significativa para quienes la viven.

En mi opinión, el trabajo de Geertz ofrece la formulación más importante del concepto de cultura surgido de la literatura antropológica. Ha reorientado el análisis de la cultura hacia el estudio del significado y del simbolismo, y ha puesto de relieve la centralidad de la interpretación como enfoque metodológico. Es precisamente porque encuentro tan interesante el enfoque de Geertz, que quiero invertir algo de tiempo en examinar lo que considero las dificultades y debilidades de su trabajo. Me limitaré a tres críticas principales. Primero, aunque Geertz ha intentado formular una caracterización precisa de la concepción simbólica de cultura, de hecho usa el término "cultura" de maneras diferentes, de las cuales no todas parecen ser totalmente consistentes. Por ejemplo, en un punto dado, Geertz define la cultura "como un patrón, transmitido históricamente, de significados que se incorporan en símbolos", en tanto que en otro pasaje la cultura se concibe como "un conjunto de mecanismos de control —planes, recetas, reglas, instrucciones, lo que los ingenieros en computación llaman 'programas'—, para gobernar la conducta".[3]

De acuerdo con esta última concepción, la cultura se asemeja más a un patrón o un plano para organizar los procesos sociales y psicológicos, patrón que según Geertz es necesario porque la conducta humana es "extremadamente plástica". Sea como sea, de ninguna manera queda claro cómo se relaciona esta concepción

[3] *Ibid.*, pp. 44, 89, véanse también, pp. 10, 216, 363.

de la cultura como reglas, planes o "programas" que gobiernan la conducta, con la concepción simbólica de la cultura como patrones de significados incorporados a las formas simbólicas. Tampoco resulta evidente que el análisis de la cultura, concebido éste como la elucidación de reglas, planes o programas, equivaldría a la explicación interpretativa del significado. Elucidar las reglas, planes o "programas" que gobiernan la conducta humana puede requerir prestar atención a los patrones de significado, pero también puede demandar hacer lo mismo con otros factores, como las reglamentaciones y rutinas, las relaciones de poder y desigualdad, y las tendencias sociales más amplias; analizar los patrones de significado no puede esclarecer, por sí solo, las reglas, los planes o los "programas" que gobiernan la conducta humana. En consecuencia, el uso que hace Geertz del término "cultura", y su punto de vista acerca de la naturaleza y las tareas del análisis cultural, no son tan claros y consistentes como podrían parecer en un comienzo.

Una segunda dificultad en el trabajo de Geertz se relaciona con la noción del texto, el cual desempeña un papel central en su enfoque. Tal como mencioné antes, Geertz toma prestada esta noción de Paul Ricoeur, quien ha intentado definir las características clave del texto y desarrollar una teoría de la interpretación sobre esta base.[4]

Geertz parece emplear dicha noción de dos maneras diferentes y ambas originan problemas. En algunos contextos, Geertz sugiere que el análisis cultural se relaciona con los textos en el sentido de que la práctica de la etnografía es la producción de textos: los textos con los que estamos tratando son textos etnográficos, que "fijan lo dicho" del discurso social. Ahora bien, no cabe duda que escribir etnografía implica la producción de textos. Pero, ¿dónde están los argumentos que apoyen la afirmación de que lo que los textos etnográficos hacen, o deberían intentar, es "fijar" lo "dicho" en el discurso social de los sujetos que forman el objeto de la investigación etnográfica? Tales argumentos no pueden encontrarse en los escritos de Ricoeur, cuyas propuestas relativas a la fijación del significado no tienen nada que ver con la relación entre el investigador científico y el sujeto/objeto de su investigación. Además, a veces resulta difícil conciliar la propia práctica de Geertz como etnógrafo con este precepto metodológico. Por ejemplo, en su "Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight", ensayo brillante e imaginativo de

[4] Véase en especial, Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*, ed. y trad., John B. Thompson, Cambridge University Press, Cambridge, 1981; asimismo, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Texas Christian University Press, Fort Worth, 1976. En el capítulo 6 analizaré con más detalle la teoría de la interpretación.

la etnografía interpretativa, Geertz interpreta la pelea de gallos como una "forma artística" en la cual y mediante la cual los balineses experimentan y dramatizan sus preocupaciones por la posición social; es, en palabras de Goffman, un "baño de sangre por la posición social" que da a los balineses una manera de percibir y actuar sus relaciones sociales sin correr el riesgo de modificarlas o interrumpirlas realmente.[5]

Aunque esta interpretación es brillante e imaginativa, Geertz no proporciona ninguna defensa convincente de la afirmación de que esto sea lo que significa la pelea de gallos para los balineses que participan en ella. No realiza entrevistas entre una muestra representativa de participantes (o si lo hace no nos lo dice), ni ofrece su interpretación a los balineses para juzgar si ellos la considerarían como una versión precisa de su propia comprensión. Hay aquí problemas metodológicos que merecen ser discutidos en sí,[6] pero el punto que deseo acentuar es simplemente que la relación entre el texto etnográfico y el tema acerca del cual escribe el etnógrafo puede ser considerablemente más compleja de lo que sugeriría el precepto metodológico de Geertz.

Sin embargo, Geertz también emplea la noción del texto de una manera algo distinta. A veces sostiene que el análisis cultural se relaciona con textos, no nada más porque escribir etnografía implique la producción de textos sino también porque los patrones de significado que el etnógrafo intenta captar están en sí construidos como un texto. La cultura se puede considerar como "un conjunto de textos", como "documentos actuados", como "trabajos imaginativos construidos con materiales sociales".[7]

El propósito de esta analogía es dirigir nuestra atención hacia las maneras en que se inscribe el significado en las formas culturales y permitirnos considerar el análisis de estas formas como algo semejante, en aspectos esenciales, a la interpretación de un texto literario. "Considerar las instituciones, las costumbres

[5] Véase, Clifford Geertz, "Deep Play: Notes on the Balinesse Cockfight", en *The Interpretation of Cultures..., op. cit.*, pp. 412-453.

[6] Algunos de los problemas metodológicos de la obra de Geertz son analizados por Vincent Crapanzano, "Hermes Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description", en James Clifford y George A. Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley, 1986, pp. 51-76.

[7] Véase, Geertz, *The Interpretation of Cultures..., op. cit.*, pp. 10, 448 y ss. Véase también, Clifford Geertz, *Local Knowledge: Further Essays on Interpretative Anthropology*, Basic Books, Nueva York, 1983, p. 30 y ss.

y los cambios sociales como si fuesen 'leíbles', en algún sentido implica modificar todo nuestro sentido de lo que es dicha interpretación y cambiarlo hacia modos de pensamiento algo más familiares para el traductor, el exégeta o el iconógrafo, que para el aplicador de pruebas, la persona dedicada al análisis factorial o el encuestado".[8]

Comprendida de esta manera general, la analogía es un recurso metodológico útil; sin embargo, los problemas surgen tan pronto como se investiga la analogía en detalle y se examinan las suposiciones sobre las cuales se basa. Geertz no expresa tales suposiciones de manera clara y explícita, y se apoya, en cambio, en referencias ocasionales de Ricoeur para justificar el uso de la analogía. No obstante, la conceptualización del texto de Ricoeur, sus argumentos en favor de tratar la acción como un texto, además de su teoría de la interpretación, se pueden cuestionar en ciertos aspectos fundamentales. Como he argumentado en otra parte, pienso que se puede demostrar que el enfoque de Ricoeur implica una cosificación injustificable de la acción y una abstracción engañosa de las circunstancias sociohistóricas en que se producen, transmiten y reciben las acciones, los enunciados y, de hecho, los textos.[9]

Por muy útil que sea en un nivel general, el uso que hace Geertz de la analogía descuida estas dificultades del detalle; simplemente se desplaza sobre un conjunto de problemas que, si se confrontasen más directamente, arrojarían considerables dudas sobre cualquier intento por considerar la cultura *en masse* como "una colección de textos".

La tercera dificultad del enfoque de Geertz radica en no prestar suficiente atención a los problemas del poder y el conflicto social. Los fenómenos culturales son vistos ante todo como constructos significativos, como formas simbólicas, y el análisis de la cultura se entiende como la interpretación de los patrones de significado incorporados a éstas. Sin embargo, los fenómenos culturales también están insertos en relaciones de poder y de conflicto. Los enunciados y las acciones cotidianas, así como fenómenos más elaborados como los rituales, los festivales o las obras de arte, son producidos o actuados siempre en circunstancias socio-

[8] Geertz, *Local Knowledge...*, *op. cit.*, p. 31.

[9] Para conocer un análisis crítico y detallado de los puntos de vista de Ricoeur, véase, John B. Thompson, *Critical Hermeneutics: A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 181; y "Action, Ideology and the Text: A Reformulation of Ricoeur's Theory of Interpretation", en *id.*, *Studies in the Theory of Ideology...*, *op. cit.*, pp. 173-204.

históricas particulares, por individuos específicos que aprovechan ciertos recursos y poseen distintos niveles de poder y autoridad; y una vez que se producen y representan estos fenómenos significativos son difundidos, recibidos, percibidos e interpretados por otros individuos situados en circunstancias sociohistóricas particulares, que aprovechan ciertos recursos a fin de dar sentido a los fenómenos en cuestión.

Vistos de esta manera, los fenómenos culturales pueden considerarse como si expresaran relaciones de poder, como si sirvieran en circunstancias específicas para mantenerlas o interrumpirlas, y como si estuvieran sujetos a múltiples interpretaciones divergentes y conflictivas por parte de los individuos que reciben y perciben dichos fenómenos en el curso de sus vidas diarias. Ninguna de estas consideraciones figura de manera prominente en el enfoque de Geertz. Su énfasis recae en el significado más que en el poder, y en el significado más que en los significados conflictivos y divergentes que pueden tener los fenómenos culturales para individuos situados en diferentes circunstancias y dotados de diferentes recursos y oportunidades. En este sentido, es probable que el modelo del texto de Ricoeur sea algo confuso. Según él, la característica clave del texto es su "distanciamiento" de las condiciones sociales, históricas y psicológicas de su producción, de tal manera que la interpretación del texto sólo puede basarse en el análisis de su estructura interna y contenido.

Sin embargo, proceder de esta manera significa pasar por alto las formas en que el texto, o el análogo del texto, se inserta en los contextos sociales en los cuales, y en virtud de los cuales, se produce y se recibe; significa olvidar el sentido que tiene para los individuos participantes en la creación y el consumo de este objeto, los individuos para quienes este objeto representa, de maneras diferentes y tal vez divergentes, una forma simbólica significativa. La concepción simbólica de la cultura, especialmente como se ha elaborado en los escritos de Geertz, no consigue prestar suficiente atención a los problemas del poder y el conflicto, y de manera general, a los contextos sociales estructurados en los cuales se producen, transmiten y reciben los fenómenos culturales.

Repensando la cultura: una concepción estructural

Los análisis precedentes acerca de las diferentes concepciones de la cultura proporcionan el telón de fondo contra el cual deseo delinear un enfoque alternativo para el estudio de los fenómenos culturales. Al desarrollar este enfoque me basaré en la concepción simbólica formulada por Geertz, aunque intentaré evitar las

dificultades y limitaciones evidentes en su trabajo. Propondré lo que podría llamarse una "concepción estructural" de la cultura, con la cual me refiero a una concepción de la cultura que privilegia tanto el carácter simbólico de los fenómenos culturales como el hecho de que tales fenómenos se inserten siempre en contextos sociales estructurados. Podemos ofrecer una caracterización preliminar de esta concepción al definir "el análisis cultural" como el estudio de las formas simbólicas, es decir, las acciones, los objetos y las expresiones significativas de diversos tipos, en relación con los contextos y procesos históricamente específicos y estructurados socialmente en los cuales, y por medio de los cuales, se producen, transmiten y reciben tales formas simbólicas.

En esta descripción, los fenómenos culturales se consideran como formas simbólicas en contextos estructurados, y el análisis cultural, para usar una fórmula abreviada que explicaré a fondo más adelante, se puede considerar como el estudio de la constitución significativa y la contextualización social de las formas simbólicas. Como formas simbólicas, los fenómenos culturales son significativos tanto para los actores como para los analistas. Son fenómenos que los actores interpretan de manera rutinaria en el curso de sus vidas diarias y que reclaman una interpretación por parte de los analistas que buscan captar las características significativas de la vida social. No obstante, estas formas simbólicas se insertan en contextos y procesos sociohistóricos en los cuales, y por medio de los cuales, se producen, transmiten y reciben. Tales contextos y procesos se estructuran de diversas maneras. Pueden caracterizarse, por ejemplo, por ser relaciones asimétricas de poder, por un acceso diferencial a los recursos y oportunidades, y por mecanismos institucionalizados para la producción, transmisión y recepción de las formas simbólicas. El análisis de los fenómenos culturales implica elucidar estos contextos y procesos estructurados socialmente, así como interpretar las formas simbólicas; o, como intentaré demostrar con más detalle en un capítulo posterior, implica interpretar las formas simbólicas por medio del análisis de contextos y procesos estructurados socialmente.

Al describir esta concepción de la cultura como "estructural", quiero poner de relieve la preocupación por los contextos y procesos estructurados socialmente donde se insertan las formas simbólicas. Sin embargo, no deseo sugerir que dicha preocupación agote las tareas del análisis cultural: por el contrario, lo crucial es la manera de vincular esta preocupación con la actividad de la interpretación. La concepción estructural de la cultura no es tanto una alternativa a la concepción simbólica como una modificación de ella: es una manera de modificar la concepción simbólica tomando en consideración los contextos y procesos estruc-

turados socialmente. El término "estructural", tal como lo uso aquí, no debe confundirse con "estructuralista". Este último se usa generalmente para aludir a una variedad de métodos, ideas y doctrinas asociados con pensadores franceses como Lévi-Strauss, Barthes, Greimas, Althusser y, al menos en algunas fases de su trabajo, Foucault. Más tarde examinaré con algún detalle los puntos fuertes y débiles de los métodos estructuralistas. Por el momento bastará con establecer una distinción entre los rasgos estructurales internos de las formas simbólicas, por una parte, y los contextos y procesos estructurados socialmente en los cuales se insertan las formas simbólicas, por la otra. Los métodos estructuralistas se relacionan tradicional y fundamentalmente con los primeros, es decir, con los rasgos estructurales internos de las formas simbólicas, en tanto que la concepción estructural de la cultura se preocupa por tomar en cuenta los contextos y procesos estructurados socialmente.

Argumentaré más tarde que los métodos estructuralistas pueden ser útiles como medios para analizar rasgos estructurales internos tales como la estructura de la narrativa desplegada en un texto. Pero también sostendré que, por diversas razones, estos métodos son estrictamente limitados en términos de su utilidad y validez. La concepción estructural de la cultura se preocupa por evitar las limitaciones de los enfoques estructuralistas. Aunque emplearé métodos estructuralistas cuando resulte útil hacerlo, el marco metodológico que delinearé buscará combinar de manera sistemática las preocupaciones gemelas por el significado y el contexto que transmite la concepción estructural de la cultura.

Podemos empezar a elaborar la concepción estructural de la cultura, discutiendo algunas de las características de las formas simbólicas. Distinguiré cinco características, a las cuales describiré como sus aspectos "intencional", "convencional", "estructural", "referencial" y "contextual". Deseo sugerir que estos cinco aspectos intervienen típicamente en la constitución de las formas simbólicas, aunque las maneras específicas en que lo hacen, y la importancia relativa de un aspecto en comparación con otro, pueden variar considerablemente de un tipo o ejemplo de forma simbólica a otro. Los aspectos intencional, convencional, estructural y referencial se relacionan todos con lo que se transmite comúnmente por medio de los términos "significado", "sentido" y "significación". No es mi objetivo presentar aquí un estudio general de la literatura que aborda estos términos tan discutidos, y mucho menos algo tan amplio como una teoría del significado. Mi objetivo es mucho más modesto: distinguir algunas de las características clave en virtud de las cuales las formas simbólicas se pueden considerar como "fenómenos significativos", de tal manera que posteriormente podamos

examinar lo que implica la interpretación de las formas simbólicas. El quinto aspecto de las formas simbólicas, el "contextual", es también relevante para las cuestiones del significado y la interpretación, pero dirige nuestra atención hacia las características de formas simbólicas estructuradas socialmente, frecuentemente omitidas en las discusiones del significado y la interpretación, características cruciales, pese a todo, para el análisis de la cultura. En la sección siguiente me concentraré en el aspecto contextual de las formas simbólicas. Aquí quiero comenzar por ofrecer un esclarecimiento preliminar de los aspectos intencional, convencional, estructural y referencial. En esta discusión preliminar no examinaré en detalle las probables diferencias entre el significado "lingüístico" y "no lingüístico", o las posibles variaciones entre diferentes tipos de formas simbólicas. Usaré el término "formas simbólicas" para referirme a un amplio campo de fenómenos significativos, desde las acciones, gestos y rituales, hasta los enunciados, los textos, los programas de televisión y las obras de arte. En el capítulo siguiente estableceré algunas diferencias entre distintos tipos de formas simbólicas, en el curso del análisis de algunas de las modalidades de la transmisión cultural.

Permítaseme considerar primero el aspecto intencional de las formas simbólicas. Lo que quiero decir con ello es que las formas simbólicas son expresiones de un sujeto y para un sujeto (o sujetos). Es decir, las formas simbólicas son producidas, construidas o empleadas por un sujeto que, al producirlas o emplearlas, persigue ciertos objetivos o propósitos y busca expresar por sí mismo lo que "quiere decir", o se propone, con y mediante las formas así producidas. El sujeto productor también busca expresarse para un sujeto o sujetos, quienes al recibir e interpretar la forma simbólica la perciben como la expresión de un sujeto, como un mensaje que se debe comprender. Aun en el caso limitado de un diario personal sin la intención de ponerse en circulación, el sujeto productor escribe para un sujeto, es decir, para el mismo sujeto que escribe el diario, el único que posee la clave. En este sentido, las formas simbólicas difieren de los patrones naturales de las piedras en la playa o de las nubes en el cielo.

En general, tales patrones no son precisamente formas simbólicas porque no son expresiones de un sujeto y no se perciben como tales. En ciertos sistemas de creencias animistas, los patrones naturales pueden adquirir un carácter simbólico y considerarse "significativos" en algún sentido; sin embargo, los patrones naturales adquieren este carácter en la medida en que son considerados como la expresión de un sujeto intencional y con propósitos, sea éste un ser humano, cuasihumano o sobrenatural. La constitución de los objetos como formas simbólicas presupone que sean producidos, construidos o empleados por un sujeto pa-

ra dirigirlos a un sujeto o sujetos, o percibidos como si hubieran sido producidos así por el sujeto o sujetos receptores.

Al describir este aspecto de las formas simbólicas como "intencional", no deseo sugerir que el "significado" de las formas simbólicas, o los elementos que las constituyen, se puedan analizar exclusiva o exhaustivamente en términos de lo que se propuso o quiso decir el sujeto productor. Se han hecho varios intentos por analizar el significado en términos de las intenciones. No hay necesidad de examinar aquí los puntos fuertes y del sujeto productor, desde Grice hasta E.D. Hirsch.[10]

No hay necesidad de examinar aquí los puntos fuertes y débiles de estos intentos ni de tratar de determinar, de manera general y exhaustiva, la relación que existe entre el significado de las formas simbólicas y las intenciones de un sujeto productor. Baste hacer dos observaciones generales. Primero, la constitución de los objetos como formas simbólicas, es decir, su constitución como "fenómenos significativos", presupone que son producidos, construidos o empleados por un sujeto capaz de actuar de manera intencional, o por lo menos que se perciban como producidos por dicho sujeto. Decir que un objeto fue producido, o que se percibe como producido por un sujeto capaz de actuar de manera intencional no significa, sin embargo, que el sujeto haya producido el objeto de manera intencional, o que éste sea lo que el sujeto tenía la intención de producir; significa simplemente que el objeto fue producido, o se percibe como producido por un sujeto acerca del cuál podríamos decir, alguna vez, que lo hizo de manera intencional.

La segunda observación es la siguiente: el "significado" de una forma simbólica, o de los elementos que la constituyen, no es necesariamente idéntico a lo que el sujeto productor se propuso o "quiso decir" al producir la forma simbólica. Esta divergencia potencial está presente en la interacción social cotidiana, como puede apreciarse en una respuesta indignada del tipo "tal vez eso sea lo que quisiste decir, pero no es para nada lo que dijiste". Pero la divergencia puede ser aún más común en el caso de formas simbólicas sin vínculos con una situación dialógica. De esta manera, los textos escritos, las acciones ritualizadas o las obras de arte pueden tener o adquirir un significado o sentido que no podría

[10] Véase, H.R. Grice, "Meaning", en *Philosophical Review*, núm. 66, 1975, pp. 377-388; la descripción revisada, en parte, que aparece en "Utterer's Meaning and Intentions", en *Philosophical Review*, núm. 78, 1969, pp. 147-177; y Eric D. Hirsch Jr., *Validity in Interpretation*, Yale University Press, New Haven, Connecticut, 1967.

explicarse plenamente con sólo determinar lo que el sujeto productor se propuso o quiso decir al producir la forma simbólica. El significado o sentido de una forma simbólica puede ser mucho más complejo y variado que el significado que podría derivarse de lo que el sujeto productor se propuso originalmente. Además, lo que el sujeto productor se propuso o quiso decir en cualquier caso particular, puede ser poco claro, confuso, rudimentario o inaccesible; el sujeto pudo haber tenido intenciones diversas, conflictivas o "inconscientes", o quizá simplemente ninguna intención clara. Estas variaciones y combinaciones entre las intenciones del sujeto productor no se reflejan necesariamente en el nivel de la forma simbólica como tal. El significado de una forma simbólica, o de sus elementos constituyentes, es un fenómeno complejo que depende de, y queda determinado por, una variedad de factores. Lo que el sujeto productor se propuso o quiso decir al producir la forma simbólica es ciertamente uno (o algunos) de estos factores y puede, en ciertas circunstancias, tener una importancia crucial. Pero éste no es el único factor y sería muy engañoso sugerir que las intenciones del sujeto productor pudieran o debieran tomarse como la piedra angular de la interpretación.

La segunda característica de las formas simbólicas es el aspecto "convencional". Por ello me refiero a que la producción, la construcción o el empleo de las formas simbólicas, así como su interpretación por parte de los sujetos que las reciben, son procesos que implican típicamente la aplicación de reglas, códigos o convenciones de diversos tipos. Tales reglas, códigos o convenciones van de las reglas gramaticales a las convenciones estilísticas y expresivas de los códigos que vinculan las señales particulares con letras, palabras o estados de cosas particulares (por ejemplo el código Morse), a convenciones que gobiernan la acción y la interacción de los individuos que buscan expresarse o interpretar las expresiones de los demás (por ejemplo, las convenciones del amor cortesano). Aplicar reglas, códigos o convenciones a la producción o interpretación de las formas simbólicas no significa necesariamente estar consciente de estas reglas o códigos, ni que sea uno capaz de formularlas clara y exactamente si se nos pide hacerlo. Estas reglas, códigos o convenciones se aplican generalmente en un estado práctico, es decir, como esquemas implícitos y presupuestos para generar e interpretar las formas simbólicas. Constituyen parte del conocimiento tácito que los individuos emplean en el curso de sus vidas diarias, con el que constantemente crean expresiones significativas y dan sentido a las expresiones creadas por otros. Aunque este conocimiento en general es tácito, es, sin embargo, social, en el sentido de que es compartido por más de un individuo y está siempre abierto a la corrección y

la sanción de los demás. Si producimos un enunciado gramaticalmente incorrecto, o si expresamos nuestras emociones de manera anormal en función de la condiciones prevalecientes, nuestra forma de expresarnos puede ser corregida o sancionada de ciertas maneras. La posibilidad de corregir o sancionar la producción e interpretación de las formas simbólicas da fe del hecho de que tales procesos implican típicamente la aplicación de reglas, códigos o convenciones sociales.

Es importante hacer una distinción más rigurosa de la ofrecida ahora entre las reglas, los códigos o las convenciones que intervienen en la producción, la construcción o el empleo de las formas simbólicas, por un lado, y aquellas implicadas en la interpretación del sujeto a las formas simbólicas que recibe, por otro. En el primer caso podemos hablar de las reglas de codificación, en tanto que en el segundo podemos hablar de las reglas de decodificación. Es importante establecer esta distinción a fin de destacar el hecho de que no es necesario que coincidan o siquiera que coexistan estos dos conjuntos de reglas. No necesitan coincidir en tanto que una forma simbólica codificada de acuerdo con ciertas reglas o convenciones se puede decodificar de acuerdo con otras reglas o convenciones. Por ejemplo, un texto producido según las convenciones del discurso científico puede interpretarse de diferente manera por varios lectores consecutivos, ya sea como un trabajo de filosofía o mitología o como un trabajo que rompe con las convenciones científicas e instituye algo nuevo; asimismo, un espectáculo representado como un acto de gobierno puede interpretarse por los espectadores como una advertencia o amenaza, como un disparate o como una farsa. Además, las reglas de codificación y decodificación no necesitan coexistir, en el sentido de que una forma simbólica se puede codificar, pero tal vez nunca decodificar en la práctica, como en el caso de un diario que nunca se lee o el de un artefacto que nunca se ve. Así, una forma simbólica se puede decodificar de acuerdo con ciertas reglas o convenciones, aunque de hecho nunca se haya codificado. La interpretación animista de los patrones o sucesos naturales es un ejemplo de decodificación de formas no codificadas; pero esta práctica también es común en la interpretación cotidiana de las acciones y sucesos humanos. De esta manera, una acción puede interpretarse como un acto de resistencia o una amenaza al orden social, como una señal de cansancio o como un síntoma de enfermedad mental, aunque la acción ni se haya codificado de acuerdo con ninguna regla o convención particular. La dificultad para distinguir claramente entre las reglas de la codificación y las de la decodificación, es uno de los problemas que malogran los escritos de Winch y otros filósofos, quienes bajo la influencia del

Wittgenstein tardío, han argumentado que el rasgo clave de la vida social es su carácter de estar "gobernada por reglas".[11]

En su afán por subrayar la relación que guardan las reglas y la acción significativa, Winch termina poblando el mundo con reglas que gobiernan todas y cada una de las acciones consideradas "significativas" de alguna manera, en tanto que las reglas relevantes ya existían de hecho en otra forma, es decir, más como reglas de decodificación que como reglas de codificación. Al distinguir claramente estos dos conjuntos de reglas, podemos evitar el tipo de problemas que enfrentaron Winch y otros, y podemos preparar el camino para una investigación más detallada de las relaciones existentes entre las reglas, los códigos o las convenciones que intervienen en la producción de las formas simbólicas y de quienes participan en su interpretación por parte de los sujetos receptores.

La tercera característica de las formas simbólicas es su aspecto "estructural", con lo cual me refiero a que las formas simbólicas son construcciones que presentan una estructura articulada. Presentan una estructura articulada en el sentido de que típicamente se componen de elementos que guardan entre sí determinadas relaciones. Tales elementos y sus interrelaciones comprenden una estructura susceptible de analizarse de manera formal en el sentido, por ejemplo, en que se puede analizar la yuxtaposición de palabras e imágenes en un cuadro, o la estructura narrativa de un mito. Podemos distinguir aquí entre la estructura de una forma simbólica, por una parte, y el sistema, representado en formas simbólicas particulares, por la otra. Analizar la estructura de una forma simbólica implica analizar los elementos específicos y las interrelaciones de éstos, que pueden distinguirse en la forma simbólica en cuestión; analizar el sistema representado en una forma simbólica es, por el contrario, abstraer de la forma en cuestión y reconstruir una constelación general de elementos y sus interrelaciones, constelación que se ilustra en casos particulares. La estructura de una forma simbólica es un patrón de elementos que puede distinguirse en casos de expresiones, enunciados o textos reales.

[11] Véase, Peter Winch, *The Idea of Social Sciences and its Relations to Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1958; véanse también, R.S. Peters, *The Concept of Motivation*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1958; A.J. Melden, *Free Action*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1961; y A.R. Louch, *Explanation and Human Action*, Basil Blackwell Publishers, Oxford, 1966. Para conocer una crítica pertinente acerca de Winch, véase, Alistair MacIntyre, "The Idea of a Social Science", en Bryan R. Wilson (ed.), *Rationality*, Basil Blackwell Publishers, Oxford, 1970, pp. 112-130. Para conocer un análisis crítico más amplio de la descripción que hace Winch acerca de la acción significativa, véase, Thompson, *Critical Hermeneutics*..., *op. cit.*, pp. 121-123 y 151-153.

En cambio, una forma simbólica es una constelación de elementos, los cuales podemos describir como "elementos sistémicos" que existen independientemente de cualquier forma simbólica, pero que se realizan en formas simbólicas particulares. El lingüista suizo Ferdinand de Saussure se interesó en los sistemas simbólicos en este sentido sobre todo. Al distinguir entre lengua (*langue*) y habla (*parole*), Saussure intentó aislar la lengua como un sistema simbólico, como un "sistema de signos", a fin de estudiar sus elementos básicos y los principios de su funcionamiento.[12]

En tanto que podamos distinguir de esta manera entre sistemas simbólicos y la estructura de las formas simbólicas particulares, el análisis de las últimas se puede facilitar y puede favorecer a su vez el estudio de la primera. Así, el análisis de un texto particular puede ser facilitado por una comprensión de la constelación de pronombres característicos de un sistema lingüístico como el inglés o el francés; al revés, podemos reconstruir la constelación de pronombres característicos de dichos sistemas prestando atención a las formas en que se usan los pronombres en textos particulares y en otros ejemplos del uso de la lengua.

El análisis de los rasgos estructurales de las formas simbólicas, y la relación que guardan éstos y las características de los sistemas simbólicos, es una parte importante pero limitada del estudio de las formas simbólicas. Es importante porque el significado transmitido por las formas simbólicas se construye comúnmente a partir de rasgos estructurales y elementos sistémicos, de manera que al analizar tales rasgos y elementos podemos profundizar nuestra comprensión del significado transmitido por las formas simbólicas. Consideremos un ejemplo familiar de Barthes.[13] La portada de *Paris-Match* presenta la fotografía de un joven soldado negro que viste un uniforme francés; el soldado saluda con los ojos levemente levantados, como si los tuviera fijos en la bandera a plena asta. Esta rica yuxtaposición de imágenes forma una estructura por medio de la cual se transmite el significado del mensaje. Cambie algún aspecto de la escena —al soldado negro por uno blanco, o vístalo con un uniforme de guerrillero en vez del uniforme francés, o presente la escena en la portada de *Libération* en vez de *Paris-Match*— y cambiará el significado transmitido por el mensaje. Al analizar los rasgos estructurales de la fotografía podemos dilucidar un significado que se

[12] Véase, Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, Charles Bally y Albert Sechehaye (eds.), trad. Wade Baskin, Fontana/Collins, Londres, 1974. (Trad. cast. Editorial Losada.)

[13] Véase, Roland Barthes, *Mythologies*, trad. Annette Lavers, Paladin, St. Albans, 1973, p. 16. (Trad. cast. Siglo XXI Editores.)

construye y se transmite a partir de estos rasgos, a menudo de manera implícita, a los lectores o espectadores.

Aunque el análisis de los rasgos estructurales y elementos sistémicos es importante, el valor de este tipo de análisis también es limitado. Aquí haré notar dos aspectos clave donde se pueden distinguir los límites de semejante tipo de análisis; en un capítulo posterior estableceré las implicaciones metodológicas de estos puntos. En primer lugar, en tanto que el significado transmitido por las formas simbólicas se construye en general a partir de rasgos estructurales y elementos sistémicos, tal significado no se agota nunca por estos rasgos y elementos. Las formas simbólicas no sólo son concatenaciones de elementos y de las interrelaciones de éstos: típicamente también son representaciones de algo, representan o retratan algo, dicen algo acerca de algo. Esta característica de las formas simbólicas, que describiré más adelante como su aspecto "referencial", no se puede captar mediante el análisis de los rasgos estructurales y elementos sistémicos aislados. El referente de una expresión o figura no es de ninguna manera idéntico al "significado" (*signifié*) de un signo, pues este último, de acuerdo con Saussure, es meramente el concepto que se correlaciona con el sonido-imagen o "significante" (*signifiant*); tanto el significado como el significante son parte integral del signo.[14]

El referente, por el contrario, es un objeto, un individuo o un estado de cosas extralingüístico. Captar el aspecto referencial de una forma simbólica requiere una interpretación creativa más allá del análisis de los rasgos y elementos internos, y que intente explicar lo que se representa o dice. Un segundo aspecto donde se torna limitado el análisis de los rasgos estructurales y elementos sistémicos es éste: al concentrarse en la constitución interna de las formas simbólicas, este tipo de análisis no sólo descuida el aspecto referencial de las formas simbólicas sino también abstrae el contexto y los procesos sociohistóricos en los cuales se insertan estas formas. Así, el análisis de los rasgos estructurales y elementos sistémicos no considera lo que he llamado el aspecto "contextual" de las formas simbólicas y, por tanto, como intentaré demostrar, no toma en cuenta algunas de las características cruciales para el análisis cultural de las formas simbólicas.

[14] Véase, Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics...*, *op. cit.*, pp. 65-67. Para conocer un análisis crítico pertinente acerca de la noción de signo en Saussure, véase, Émile Benveniste, "The Nature of the Linguistic Sign", en *id.*, *Problems in General Linguistics*, trad. Mary Elizabeth Meek, University of Miami Press, Coral Gables, Florida, 1971, pp. 43-48. (Trad. cast. Siglo XXI Editores.)

La cuarta característica de las formas simbólicas es el aspecto "referencial", con lo cual me refiero, como indiqué antes, a que las formas simbólicas son construcciones que típicamente representan algo, se refieren a algo, dicen algo acerca de algo. Aquí uso el término "referencial" de manera muy amplia, a fin de abarcar el sentido general cuando una forma o un elemento simbólico de una forma simbólica puede, en determinado contexto, representar u ocupar el lugar de algún objeto, individuo o situación, así como el sentido más específico donde una expresión lingüística puede, en una aplicación dada, referirse a un objeto particular. Considérense algunos ejemplos: una figura en un cuadro del Renacimiento puede representar u ocupar el lugar del diablo, la maldad humana o la muerte; un personaje en una caricatura de un diario moderno, representado con los rasgos faciales un tanto exagerados, puede referirse a un individuo particular o a un actor político mixto como puede ser un Estado-Nación; la expresión "yo" en la oración "yo estoy decidido a mejorar las condiciones de nuestros miembros", se refiere al individuo que dijo la oración en un momento y un lugar particulares.

Como indican estos ejemplos, las figuras y expresiones adquieren su especificidad referencial de diferentes maneras. Por "especificidad referencial" me refiero al hecho de que, en una aplicación, una figura o expresión particular se refiere a un objeto u objetos, individuo o individuos, situación o situaciones específicos. Algunas figuras o expresiones adquieren su especificidad referencial tan sólo en virtud de su uso en ciertas circunstancias. Por ejemplo, pronombres como "yo" o "tú" son términos referenciales fluctuantes; se refieren a individuos específicos sólo al ser usados en contextos particulares, al ser expresados verbalmente o dirigidos por un individuo en un momento dado. Por el contrario, la especificidad referencial de los nombres propios se fija en cierta medida de forma independiente de su uso en una ocasión dada. Así, el nombre "Richard M. Nixon" refiere a un conjunto acumulado de convenciones y prácticas que lo vinculan con un individuo particular (o un conjunto relativamente pequeño de individuos). Sin embargo, aun los nombres propios poseen cierta ambigüedad u opacidad referencial. Tal vez haya más de un referente posible para un nombre, y éste puede usarse en una ocasión dada para aludir a un individuo que no sea el referente fijado por las convenciones y prácticas relevantes (un *lapsus linguae*, una alusión irónica), en cuyo caso se puede fijar la especificidad referencial y eliminar la opacidad con sólo prestar atención a las circunstancias particulares en que se usa la expresión.

Al subrayar el aspecto referencial de las formas simbólicas deseo llamar la atención no sólo sobre las maneras en que las figuras o expresiones se refieren o

representan algún objeto, individuo o situación, sino también a la manera en que, habiéndose referido a algún objeto o habiéndolo representado, las formas simbólicas dicen típicamente algo acerca de él, es decir, lo afirman o expresan, proyectan o retratan. Podemos ilustrar este punto regresando a algunos de los ejemplos antes utilizados. Al decir la oración "yo estoy decidido a mejorar las condiciones de nuestros miembros", la persona que habla se refiere a un individuo específico, es decir, a sí mismo como al referente de "yo", y, habiéndolo hecho, dice algo acerca de este individuo, es decir, está decidido a hacer algo. Ha dicho, declarado o afirmado algo, acerca de lo cual podríamos decir "eso es verdad" (o "eso no es verdad", según sea el caso), pues en este contexto, "verdad" es un predicado que atribuimos a las declaraciones.[15]

O considérese otra vez el ejemplo de Barthes, quien dice al comentar la cubierta del *Paris-Match*: "Queda muy claro lo que significa para mí: que Francia es un gran imperio, que todos sus hijos, sin discriminación alguna de color, sirven fielmente bajo su bandera, y que no hay mejor respuesta para los detractores de un supuesto colonialismo que el celo demostrado por este negro al servir a sus llamados opresores".[16]

La fotografía proyecta un posible significado que Barthes busca captar y expresar por medio de la interpretación. Barthes ofrece una interpretación, una construcción creativa del significado posible. La interpretación manifiesta: "Francia es un gran Imperio, todos sus hijos [...], no hay mejor respuesta [...]". La interpretación intenta reafirmar lo que proyecta la fotografía, así como explicar y expresar lo que ésta puede representar y retratar. Al usar este ejemplo para ilustrar el aspecto referencial de las formas simbólicas, no deseo sugerir que podamos derivar del trabajo de Barthes una descripción adecuada de este aspecto de la naturaleza y el papel de la interpretación. El trabajo de Barthes adolece de algunas de las limitaciones del análisis de los rasgos estructurales y elementos sistémicos, limitaciones que discutí brevemente antes; y si en este ejemplo él va más allá de un análisis puramente formal de los elementos estructurales y las interrelaciones de éstos y, por lo tanto, a explorar los vínculos entre las formas simbólicas y aquello que retratan o aquello acerca de lo que hablan, llega a participar en una construcción creativa del significado posible. Entonces, este ejemplo puede servir menos como una reivindicación del enfoque general de

[15] Véase, P.F. Strawson, "Truth", en *id.*, *Logico-Linguistic Papers*, Methuen, Londres, 1971, pp. 190-213.

[16] Roland Barthes, *Mythologies*..., *op. cit.*, p. 116.

Barthes que como una indicación de que sus análisis prácticos sobrepasan los límites de este enfoque.

La quinta característica de las formas simbólicas hacia la que quiero llamar la atención es el aspecto "contextual". Por ello me refiero, tal como lo indiqué antes, a que las formas simbólicas se insertan siempre en contextos y procesos sociohistóricos específicos en los cuales, y por medio de los cuales, se producen y reciben. Incluso una frase simple, enunciada por una persona a otra en el curso de la interacción cotidiana, se inserta en un contexto social y puede llevar las huellas —en términos del acento, entonación, el modo de dirigir y elegir las palabras, el estilo de expresión, etcétera— de las relaciones sociales características de tal contexto. Formas simbólicas más complejas como los discursos, textos, programas de televisión y obras de arte, presuponen en general una serie de instituciones específicas en las cuales, y por medio de las cuales, se producen, transmiten y reciben estas formas. Lo que son estas formas simbólicas, la manera en que se construyen, difunden y reciben en el mundo social, así como el sentido y el valor para quienes las reciben, depende todo de alguna manera de los contextos e instituciones que las generan, mediatizan y sostienen.

Así, la manera en que individuos particulares interpretan un discurso, la percepción de éste como "discurso" y el peso que se le asigna, están condicionados por el hecho de que tales palabras son expresadas por un individuo en una ocasión, en un escenario, y transmitidas por un medio específico (micrófono, cámara de televisión, satélite). Modifíquense los elementos de este escenario —supóngase, por ejemplo, que las mismas palabras son dirigidas por un niño a un grupo de padres impresionados— y las mismas palabras adquirirán un sentido y un valor diferentes para quienes las reciben. Es importante señalar que, al poner de relieve el aspecto contextual de las formas simbólicas, vamos más allá del análisis de los rasgos estructurales internos de las formas simbólicas. En el ejemplo anterior, el escenario y la ocasión del discurso, las relaciones entre quién habla y el público, el modo de transmisión del discurso y las maneras en que lo recibe el público, no son aspectos del discurso mismo, aspectos susceptibles de distinguirse al analizar los rasgos estructurales y elementos sistémicos del solo discurso. Por el contrario, tales aspectos pueden distinguirse sólo atendiendo a los contextos sociales, institucionales, y procesos en los cuales se expresa, transmite y recibe el discurso, y analizando las relaciones de poder, las formas de autoridad, los tipos de recursos y otras características de dichos contextos. Estos son asuntos que examinaré más a fondo en la sección siguiente.

La contextualización social de las formas simbólicas

Al examinar el aspecto contextual de las formas simbólicas intentaré poner de relieve aquellos rasgos derivados de su inserción en contextos sociales estructurados. La inclusión de las formas simbólicas en los contextos sociales implica que, además de ser expresiones de un sujeto, estas formas se producen generalmente por agentes situados en un contexto sociohistórico específico y dotados de recursos y habilidades de diversos tipos; las formas simbólicas pueden portar, de distintas maneras, las huellas de las condiciones sociales de su producción. La inserción de las formas simbólicas en los contextos sociales también implica que, además de ser expresiones dirigidas a un sujeto (o sujetos), estas formas regularmente son recibidas e interpretadas por individuos situados también en contextos sociohistóricos específicos y en posesión de diversos tipos de recursos; cómo entienden los individuos una forma simbólica particular puede depender de los recursos y las habilidades que sean capaces de emplear en el proceso de interpretarla.

Una consecuencia más de la inserción contextual de las formas simbólicas es que con frecuencia son objeto de complejos procesos de valoración, evaluación y conflicto. Las formas simbólicas son valoradas y evaluadas, aprobadas y refutadas constantemente por los individuos que las producen y reciben. Son objeto de lo que llamaré procesos de valoración, es decir, procesos en virtud de los cuales y por medio de los cuales se les asignan ciertos tipos de "valor". Además, como fenómenos sociales, las formas simbólicas también se intercambian entre individuos ubicados en contextos específicos, y este proceso de intercambio requiere ciertos medios de transmisión. Incluso un simple intercambio de expresiones verbales en una situación cara a cara presupone un conjunto de condiciones y aparatos técnicos (laringe, cuerdas vocales, labios, ondas de aire, oídos, etcétera), y muchas formas simbólicas presuponen otras condiciones y aparatos que se construyen y despliegan de manera especial. Describiré los diferentes tipos de condiciones y aparatos como modalidades de la transmisión cultural. En el resto de este capítulo quiero concentrarme en las características de los contextos en los cuales se producen y reciben las formas simbólicas, y en los procesos de valoración a los que se pueden someter. Diferiré hasta el próximo capítulo el análisis de las modalidades de la transmisión cultural.

He subrayado que la producción y la recepción de las formas simbólicas son procesos que ocurren en contextos sociales estructurados. Tales contextos son espacial y temporalmente específicos: implican escenarios espacio-temporales, y

son en parte constitutivos de la acción y la interacción realizadas en ellos. Las características espaciales y temporales del contexto de producción de una forma simbólica pueden coincidir o traslaparse con las características del contexto de recepción, como en el caso del intercambio de expresiones verbales en una interacción cara a cara. En situaciones cara a cara, quien habla y quien escucha comparten el mismo lugar, y los rasgos de este espacio se incorporan de manera rutinaria a las formas simbólicas y a la interacción de la cual son parte (por ejemplo, al proporcionar especificidad referencial a las expresiones y los pronombres demostrativos).

Pero las características espaciales y temporales del contexto de producción pueden diferir de manera significativa o total de las características del contexto de recepción. Ésta es la típica situación de las formas simbólicas transmitidas por conducto de medios técnicos de algún tipo, por ejemplo, una carta que se escribe en un contexto y se lee en otro, o un programa de televisión que se produce en un contexto y se ve en una pluralidad de contextos dispersos en tiempo y espacio. En el capítulo siguiente retomaré esta circunstancia de las formas simbólicas, a la cual considero un rasgo fundamental de la transmisión cultural.

Los contextos sociales de las formas simbólicas no sólo son espacial y temporalmente específicos: también se estructuran de diversas maneras. Aunque el concepto de estructura es esencial para el análisis de los contextos sociales, es un concepto muy complejo y rebatido usado ampliamente, a veces en exceso, en la literatura de las ciencias sociales. No deseo revisar y evaluar aquí los diferentes empleos del concepto.[17] Me limitaré a delinear un marco conceptual para la identificación y el análisis de algunas de las características típicas de los contextos sociales.[18]

[17] Una revisión crítica de los diferentes usos del concepto de estructura se puede encontrar en la obra de Anthony Giddens, quien ofrece también un planteamiento novedoso del concepto. Véanse en especial *New Rules of Sociological Method: A Positive Critique of Interpretative Sociologies*, Hutchinson, Londres, 1976 (trad. cast. Amorrortu Editores); *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, MacMillan, Londres, 1979; y *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Polity Press, Cambridge, 1984 (trad. cast. Amorrortu Editores). Para conocer un análisis crítico sobre la reformulación propuesta por Giddens acerca del concepto de estructura, véanse los ensayos de Zygmunt Baumann, y los míos, en David Held y John B. Thompson (eds.), *Social Theory of Modern Societies: Anthony Giddens and His Critics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

[18] Al delinear este marco amplío observaciones hechas anteriormente en *Critical Hermeneutics...*, *op. cit.*, pp. 139-149, y en *Studies in the Theory of Ideology...*, *op. cit.*, pp. 127-130.

En este marco, se puede asignar un papel específico a la noción de estructura social, como noción que pone de relieve cierta variedad de fenómenos y dirige nuestra atención a cierto nivel de análisis. Al delinear este marco, no deseo sugerir que el análisis de los contextos sociales sea una actividad totalmente divorciada del estudio de los individuos que actúan e interactúan en ellos, los cuales producen las formas simbólicas en ciertos contextos y las reciben en otros. Por el contrario, tal como intentaré demostrar, el análisis de tales contextos es una actividad indispensable para el estudio de la acción e interacción, de la producción y de la recepción, de la misma manera en que el análisis de los contextos sería parcial e incompleto sin una consideración de las acciones e interacciones realizadas en ellos.

[...]

LOS CONCEPTOS DE CULTURA*

La finalidad de este capítulo es reflexionar acerca del concepto, o para ser más preciso, sobre los conceptos de cultura en el discurso académico contemporáneo.

El esfuerzo por esclarecer lo que entendemos por cultura parece una tarea obligada, pero al mismo tiempo imposible en un momento como el presente, cuando el estudio de la cultura está ganando importancia virtualmente en todos los campos de las ciencias humanas. Aunque echaré un vistazo a la variedad de usos de la palabra "cultura" en algunas disciplinas, mi reflexión se centrará sobre todo en los extensos debates suscitados en la antropología durante las últimas dos décadas, debates en donde algunos han cuestionado la utilidad real del concepto.[1] Siento que actualmente este concepto sigue siendo útil e incluso más ne-

*William H. Sewell Jr., en Victoria E. Bonnell y Lynn Hunt (eds.), *Beyond the Cultural Turn*, University of California Press, Berkeley-Los Ángeles, 1999, pp. 35-61. Traducción de María del Roble Barret, revisión técnica de Gilberto Giménez.

He recibido valiosos comentarios referentes a este capítulo de numerosos amigos y colegas. Y aunque he atendido sus buenos consejos sólo intermitentemente, quisiera agradecer a Anne Kane, David Laitin, Claudio Lomnitz, Sherry Ortner, William Reddy, Marshall Sahlins, Paul Seeley, Anne Swidler, Lisa Wedeen; a los miembros del taller de Teoría Social de la Universidad de Chicago, a la audiencia del Departamento de Sociología Brown Bag de la Universidad de Arizona, y a mis coautores de este volumen, quienes me hicieron comentarios críticos en ocasión de nuestro simposio en la Universidad de California en Berkeley, abril de 1996.

[1] Para un acucioso análisis de este debate, véase Roberts Brightman, "Forget Culture: Replacement, Transcendence, Relexification", en *Cultural Anthropology*, núm. 10, 1995, pp. 509-46.

cesario que nunca, aunque también creo en la necesidad de relaborarlo y esclarecerlo en alguna medida.

La volatilidad actual del concepto de cultura contrasta con la situación de los años setenta, cuando por primera vez me interesé por un enfoque cultural de la historia social. En ese momento parecía claro que si se quería aprender algo sobre cultura había que recurrir a los antropólogos. Y por más de que ellos no hablaban con una sola voz, sin embargo compartían un amplio consenso, tanto sobre el significado de la cultura como del papel central que ésta desempeña en la empresa antropológica. Comencé a utilizar los métodos y enfoques de la antropología cultural como medios para entender un poco más a los trabajadores franceses del siglo XIX. Esperaba que el análisis cultural me permitiría entender el sentido de las prácticas de los trabajadores que no había logrado captar a través de los métodos cuantitativos y positivistas, esto es, mi "caja de herramientas" estándar como practicante de la entonces llamada "nueva historia social".[2]

La experiencia de mi encuentro con la antropología cultural la viví como viraje de un materialismo testarudo, utilitarista y empirista —que puede presentarse tanto bajo un rostro liberal como *marxistizante*— hacia una apreciación más amplia del abanico de posibilidades humanas, tanto en el pasado como en el presente. Convencido de que había allí algo más que la incesante prosecución de riqueza, estatus y poder, sentía que la antropología cultural podría mostrarnos cómo acceder a ése "algo más".[3]

En ese tiempo la antropología ejercía un monopolio virtual del concepto de cultura. En ciencia política y en sociología la cultura estaba asociada a la por demás esclerótica síntesis teórica parsoniana. El movimiento embrionario de los "estudios culturales" se hallaba confinado todavía en un único centro de investigación en Birmingham. Y los estudios literarios todavía se centraban en

[1] Para un acucioso análisis de este debate, véase, Roberts Brightman, "Forget Culture: Replacement, Transcendence, Relexification", en *Cultural Anthropology*, núm. 10, 1995, pp. 509-46.

[2] Producto de estos esfuerzos, fue el libro de William H. Sewell Jr., *Work and Revolution in France: The Language of Labour from the Old Regime to 1848*, Cambridge, 1980.

[3] Este giro de los historiadores hacia la antropología estaba muy extendido en los años setenta, no solamente en América, donde inspiró el trabajo de estudiosos como Natalie Davies y Robert Darnton, sino también en Francia, Inglaterra y Australia, donde la antropología influenció a estudiosos como Emmanuel Le Roy Ladurie, Jacques Le Goff, Keith Thomas, Peter Laslett y Rhys Isaac.

los textos literarios canónicos, aunque los métodos para estudiarlos habían sido revolucionados por la importación de la teoría estructuralista y post-estructuralista "francesa". Por otra parte, los años que corren entre mediados de los sesenta y de los setenta fueron los años gloriosos de la antropología cultural americana, la cual, podría decirse, alcanzó su apoteosis con la publicación en 1973 de la enormemente influyente obra de Clifford Geertz: *The Interpretation of Cultures.*[4] La antropología cultural no sólo carecía de rivales serios en el estudio de la cultura, sino que la creatividad y el prestigio de la misma habían alcanzado su más alto nivel.

Durante los años ochenta y noventa la ecología intelectual del estudio de la cultura fue transformada por una vasta expansión de trabajos sobre la misma; en efecto, podríamos decir que se generalizó una especie de "culturomanía" académica.

El nuevo interés por la cultura se incrementó rápidamente en una amplia gama de especialidades y disciplinas académicas. La historia de este avance varía en cuanto a su ritmo y contenido en cada campo, pero los efectos acumulativos son innegables.

En los estudios literarios, ya transformados en los años setenta por las teorías francesas, los ochenta marcan un giro hacia una amplia variedad de textos, cuasitextos, paratextos y análogos textuales. Si, como dijera Derrida, nada es extratextual *(il n'y a pas de hors-texte),* los críticos literarios pudieron dirigir su mirada teóricamente orientada a productos semióticos de todo tipo —documentos legales, folletos políticos, telenovelas, historias, *talk shows* y novelas rosas populares— y buscar fuera de ellos sus intertextualidades.[5] Consecuentemente, y así lo reconocen críticos adscritos al "nuevo historicismo" como Stephen Greenblatt y Louis Montrose, los estudios literarios se convierten de modo creciente en estudios culturales.[6] En historia, la práctica anterior de buscar apoyo conscientemente en la antropología fue seguida por un impulso teóricamente heterogéneo hacia los estudios culturales siguiendo el modelo tanto de los estudios literarios como de la obra de Michel Foucault y de la antropología. En consecuencia, la autoconfiada "nueva historia social" de los años sesenta y setenta fue remplazada por una igualmente autoconfiada "nueva historia cultural" en los ochenta.[7]

[4] Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Nueva York, 1973.
[5] Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trad. Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore, 1976.
[6] Una buena introducción a esta corriente académica se encuentra en H. Aram Veeser (ed.), *The New Historicism*, Nueva York, 1989.
[7] Lynn Hunt (ed.), *The New Cultural History*, Berkeley, 1989.

Hacia fines de los setenta una emergente "sociología de la cultura" comenzó a aplicar métodos sociológicos corrientes a los estudios de la producción y comercialización de artefactos culturales: música, artes visuales, teatro y literatura. Pero ya al final de los ochenta, los sociólogos de la cultura abandonan el estudio de las instituciones productoras de cultura para orientarse de modo más general al estudio del lugar de los significados en la vida social. El feminismo, que en los años setenta se ocupaba sobre todo de documentar las experiencias de las mujeres, se orientó cada vez más al análisis de la producción discursiva acerca de las diferencias de género. Desde mediados de los ochenta la nueva cuasidisciplina de los estudios culturales se desarrolló explosivamente en una variedad de nichos académicos, por ejemplo, en programas y departamentos de estudios cinematográficos, literatura, representaciones teatrales o de comunicación. En ciencia política, conocida por su propensión a perseguir las novedades de primera plana, se reaviva el interés por las cuestiones culturales a raíz de la importancia reciente del fundamentalismo religioso, del nacionalismo y de la etnicidad, que se presentan como las fuentes más poderosas del conflicto político en el mundo contemporáneo. Este frenético impulso hacia el estudio de la cultura estaba impregnado en todas partes, en mayor o menor grado, por la penetrante y transdisciplinaria influencia de la trinidad post-estructuralista francesa: Lacan, Derrida y Foucault.

Resulta paradójico el hecho de que, justamente en el momento en que el discurso sobre la cultura llega a difundirse y a diversificarse como nunca antes, la antropología, disciplina inventora del concepto, o que por lo menos lo configuró aproximadamente en su forma actual, se ha vuelto un tanto ambivalente respecto del mismo, renegando de su antigua identificación con la cultura como su clave y símbolo central. Ocurre que en los últimos quince años la antropología ha sido desgarrada por una crisis de identidad particularmente severa, la cual se manifestó en una especie de ansiedad acerca de la epistemología, la retórica y los procedimientos metodológicos de la disciplina, así como también acerca de sus implicaciones políticas.[8]

Las razones de esta crisis son múltiples: el sentimiento de culpabilidad de liberales y radicales por la asociación de la antropología con el colonialismo euroamericano, la desaparición de los pueblos supuestamente "incontaminados" o

[8] La expresión más célebre de esta angustia es el volumen colectivo editado por James Clifford y George E. Marcus, *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, 1986.

"primitivos" (sujetos privilegiados de las etnografías clásicas), la emergencia de etnógrafos "nativos" que cuestionan el derecho de los académicos europeos y americanos para decir la "verdad" acerca de sus pueblos, y la pérdida general de confianza en la posibilidad de alcanzar la objetividad inherente al post-estructuralismo y al posmodernismo.

En cuanto concepto central y distintivo de la antropología, el término "cultura" se volvió sospechoso entre los antropólogos críticos, quienes alegan que tanto en la academia como en el discurso público, las referencias a la cultura tienden a esencializar, exotizar y estereotipar las diferencias respecto de la clase media blanca euroamericana. Si la frase de Geertz "la interpretación de las culturas" fue el lema de la antropología en los años setenta, la expresión "escribiendo contra la cultura" (*writing against culture)* de Lila Abu-Lughod resume mucho mejor el estado de ánimo de los antropólogos al respecto hacia fines de los ochenta y a lo largo de los noventa.[9]

Como John Brigtham apunta en su excelente comentario acerca de las recientes disputas acerca de la cultura en antropología, los antropólogos críticos de los ochenta y de los noventa exhibían un extendido "comportamiento de proscripción terminológica", ya sea poniendo el término "cultura" entre comillas, ya sea negándose a emplearlo como sustantivo, aunque se continúe usándolo como adjetivo (como en la frase "antropología cultural"), o remplazándolo con lexemas alternativos como "habitus", "hegemonía" o "discurso".[10] Este emergente tabú antropológico me parece un malentendido por dos razones. En primer lugar, se basa en la presunción implícita de que la antropología es la "dueña" del lexema, y por lo mismo responsable de cualquier posible abuso perpetrado por otros usuarios del término. En segundo lugar, considera que por el simple hecho de que la antropología se abstenga de usar el lexema en cuestión abolirán mágicamente tales abusos. La verdad es que el término ha escapado a toda posibilidad de control por parte de los antropólogos: en efecto, cualquiera sea la práctica léxica que adopten los antropólogos, el discurso sobre la cultura seguirá prosperando —en términos aceptables o también abusivos— en una amplia gama de otras disciplinas académicas, así como también en el lenguaje ordinario. Por otra parte, como lo señala Brightman nuevamente, incluso los antropólogos críticos consideran imposible abandonar el concepto de cultura en cuanto contrapuesto al lexema. James Clifford afirma

[9] Geertz, *Interpretation of Cultures*, y Lila Abu-Lughod, "Writing against Culture", en *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Richard G. Fox, Santa Fe, 1991, pp. 137-62.
[10] Brightman, "Forget Culture", p. 510.

lamentándose: "La cultura es un concepto profundamente comprometido del que yo todavía no puedo prescindir".[11] Esta afirmación parece emblemática de una ambivalencia irresoluble: el concepto está comprometido y espera poder prescindir de él en el futuro, pero debido a que continúa desempeñando un valioso trabajo intelectual, la fatal renuncia al mismo se posterga indefinidamente.

Si, como creo, Clifford tiene razón al afirmar que no podemos hacer nada sin un concepto de cultura, entonces deberíamos esforzarnos por construir un concepto con el cuál trabajar. Necesitamos modificar, rearticular y revitalizar el concepto, manteniendo y retocando lo útil y descartando lo que ya no lo es.

¿Qué debemos entender por cultura?

En 1983 Raymond Williams escribió: "Cultura es una de las dos o tres palabras más complicadas en el idioma inglés".[12] Su complejidad seguramente no ha decrecido desde entonces. No tengo ni la competencia ni la inclinación para revisar la gama completa de los significados del término "cultura" en el discurso académico contemporáneo, pero me parece esencial hacer algún intento por destacar los diferentes usos de la palabra. Comenzaré por distinguir dos sentidos del término fundamentalmente diferentes.

En el primero, la cultura es una categoría teóricamente definida o un aspecto de la vida social que debe abstraerse de la compleja realidad de la existencia humana. En este sentido, la cultura se contrapone siempre a otros aspectos o categorías igualmente abstractas de la vida social no consideradas cultura, por ejemplo, economía, política o biología. Designar algo como cultura o como cultural equivale a postular una particular disciplina o subdisciplina académica —la antropología o la sociología cultural— o también un particular estilo o estilos de análisis: estructuralismo, análisis componencial, desconstrucción o hermenéutica. En este sentido, la cultura, en cuanto categoría analítica abstracta, solamente se enuncia en singular. En cambio, siempre que hablemos de "culturas" en plural, nos estamos moviendo ya hacia el segundo sentido fundamental.

En este segundo sentido, la cultura designa un mundo delimitado y concreto de creencias y prácticas. En esta otra dirección la cultura se considera como perteneciente a una "sociedad" o como isomórfica con la misma o con un grupo

[11] James Clifford, *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge, Mass., 1988, p. 10.

[12] Raymond Williams, *Keywords: a Vocabulary of Culture and Society: 1780-1950*, Nueva York, 1958.

subsocietal claramente identificable. Así, podemos hablar de la "cultura americana", "cultura samoana", "cultura clasemediera" o de la "cultura de *ghetto*".[13] Cuando se emplea el término de este modo, el contraste no se da entre cultura y no cultura sino entre una cultura y otra, por ejemplo, entre culturas americana, samoana, francesa y bororo, o entre culturas de la clase media y de las élites, o entre cultura mayoritaria y cultura de *ghetto*.

Esta distinción entre cultura como categoría teórica, y cultura como cuerpo concreto y delimitado de creencias y prácticas es raramente invocada, hasta donde yo sé. Pero aún así me parece crucial para pensar con claridad acerca de la teoría cultural. Debe quedar claro, por ejemplo, que el concepto de Ruth Benedict acerca de las culturas como claramente distintas y fuertemente integradas, se refiere a la cultura en el segundo sentido, mientras que la idea de Lévi-Strauss de que el sentido cultural está estructurado por sistemas de oposiciones, remite al concepto de cultura en el primer sentido. Por consiguiente, sus respectivas teorías de la "cultura" son, estrictamente hablando, inconmensurables: ambos se refieren a universos conceptuales diferentes. La falla en el reconocimiento de esta distinción entre dos sentidos fundamentalmente diferentes del término, tiene consecuencias reales para la teoría cultural contemporánea; algunos de los *impasses* del discurso teórico en la antropología contemporánea son atribuibles precisamente a una elisión no reconocida de esos dos sentidos. Así, por ejemplo, la insatisfacción con las etnografías de Ruth Benedict, en donde las culturas se presentan como siempre bien delimitadas y coherentes, ha conducido a lo que me parecen confusos ataques al "concepto de cultura" en general, que omiten distinguir entre la pretensión de una apretada integración de las culturas, de parte de Ruth Benedict, y la concepción de Lévi-Strauss acerca de la coherencia semiótica de la cultura en cuanto sistema de significados.[14]

[13] Los dos tipos de significados que he distinguido aquí pueden traslaparse. Entonces, los aspectos culturales de la vida de un pueblo o grupo social pueden distinguirse de los aspectos no culturales de la misma. Por consiguiente, la "cultura balinesa" puede contraponerse a la "sociedad balinesa" o a la "economía balinesa". En el uso antropológico, sin embargo, el término "cultura" también suele utilizarse para designar la totalidad de la vida social de un determinado pueblo, de modo que en este caso la "cultura balinesa" se convierte en sinónimo de "sociedad balinesa" y deja de ser un término contrastante.

[14] Los puntos de vista de Ruth Benedict se encuentran expresados más sistemáticamente en *Patterns of Culture*, Boston, 1934. Los de Lévi-Strauss, en muchos de sus trabajos, incluidos su *Structural Anthropology*, trad. de Clair Jacobson y Brooke Grundfest Schoefp, 2 vols., Nueva York, 1963, y *The Savage Mind*, Chicago, 1966.

A la inversa, los antropólogos defensores del concepto de cultura también tienden a confundir los dos sentidos, en relación con los alegatos de que las culturas están desgarradas por fisuras, o de la porosidad de sus fronteras, lo cual implicaría un abandono del concepto de cultura en general.

A continuación me ocuparé primariamente de la cultura en el primer sentido, es decir, de la cultura como una categoría de la vida social. En efecto, se requiere una concepción clara de la cultura en este nivel de abstracción para abordar después la cuestión teórica más concreta de cómo las diferencias culturales son modeladas y delimitadas en el espacio y en el tiempo. Una vez bosquejadas mis propias ideas acerca de cómo debería formularse una adecuada teoría abstracta de la cultura, retornaré a la cuestión de la cultura en cuanto universo limitado de creencias y prácticas, esto es, a la cuestión de las culturas en el sentido de Ruth Benedict.

La cultura como una categoría de la vida social

En cuanto categoría de la vida social, la cultura ha sido conceptualizada de diferentes maneras. Comencemos por especificar algunas de éstas, partiendo de las que no considero especialmente útiles, para llegar a las que concibo más adecuadas.

La cultura como comportamiento aprendido. En este sentido, la cultura es el conjunto de prácticas, creencias, instituciones, costumbres, hábitos, mitos, etcétera, construido por los humanos y transmitido de generación en generación. En este modo de empleo, la cultura se contrapone a la naturaleza: su posesión es lo que nos distingue de los demás animales. Cuando los antropólogos luchaban por establecer que las diferencias entre las sociedades no estaban basadas en diferencias biológicas entre sus poblaciones, esto es, en la raza, la definición de la cultura como comportamiento aprendido tenía un sentido. Pero ahora que los argumentos raciales han desaparecido virtualmente del discurso antropológico, un concepto tan amplio de cultura como éste parece irremediablemente vago; no proporciona un ángulo particular ni un asidero analítico para el estudio de la vida social.

Durante la segunda mitad del siglo XX emergió en la antropología un concepto más restringido y, consecuentemente, más útil de cultura, que llegó a ser dominante en las ciencias sociales desde la Segunda Guerra Mundial. Este concepto define la cultura no como comportamiento aprendido sino como esa categoría o aspecto del comportamiento aprendido relacionada con significados. Pero el con-

cepto de cultura-como-significado constituye de hecho una familia de conceptos relacionados entre sí; en efecto, el significado puede ser usado para especificar un campo o una esfera cultural en por lo menos cuatro modos distintos, cada uno de los cuales se define en contraposición a campos o esferas no culturales conceptuados en términos un tanto diferentes.

La cultura como una esfera institucional consagrada a la producción de sentidos. Esta concepción de la cultura se basa en el supuesto de que las formaciones sociales se componen de conjuntos de instituciones consagradas a actividades especiales. Estos conjuntos pueden ser asignados a esferas institucionales definidas de varias maneras: convencionalmente, las esferas política, económica, social y cultural. La cultura sería la esfera específicamente consagrada a la producción, circulación y uso de significados. La esfera cultural, a su vez, puede dividirse de acuerdo con las diferentes subesferas que la componen: por ejemplo, las subesferas del arte, la música, el teatro, la moda, la literatura, la religión, los *media* y la educación. Si se define a la cultura de este modo, el estudio de ésta versa sobre las actividades dentro de dichas esferas institucionalmente definidas y de los sentidos producidos dentro de las mismas.

Esta concepción de la cultura se destaca particularmente en los discursos de la sociología y de los "estudios culturales", pero se emplea rara vez en antropología. Sus raíces probablemente fincan en la concepción fuertemente evaluativa de la cultura como la esfera de la "alta" o "inspirada" actividad artística e intelectual, sentido que según Raymond Williams logró preminencia a lo largo del siglo XIX.[15] Pero en el discurso académico contemporáneo este uso carece, por lo general, de tales implicaciones evaluativas y jerarquizantes. El estilo dominante de trabajo en la sociología americana de la cultura ha sido el desmistificador: su enfoque típico ha consistido en poner al descubierto las ampliamente autoelogiosas, clasistamente interesadas, manipuladoras y profesionalizantes dinámicas institucionales subyacentes en los museos prestigiosos, estilos artísticos, orquestas sinfónicas o escuelas filosóficas. Y los "estudios culturales", que asumieron como misión particular la apreciación de las formas culturales desdeñadas por los portavoces de la alta cultura —música de rock, modas callejeras, ropa común, centros comerciales, Disneylandia, telenovelas— emplean básicamente esta misma definición de cultura. Sólo aplican su atención analítica a esferas de producción de sentido ignoradas por los analistas precedentes o descalificadas por los hacedores de gusto de la élite.

[15] Williams, *Keywords*..., *op. cit.*, pp. 90-91.

El problema con este concepto de cultura es que sólo enfoca cierto rango limitado de significados producidos por cierto rango limitado de lugares institucionales, esto es, se centra en instituciones autoconcientemente "culturales" y en sistemas de significados expresivos, artísticos y literarios. Este uso del concepto tiene cierta complicidad con la difundida idea de que los significados tienen una mínima importancia en otras esferas institucionales "no culturales"; o dicho de otro modo: en la esfera política o económica los significados no son más que excrecencias superestructurales. Y como en la esfera política y económica las instituciones controlan la mayor parte de los recursos de la sociedad, la consideración de la cultura como una esfera distintiva de actividad confirmaría simplemente, en última instancia, la presuposición ampliamente divulgada en las ciencias sociales más "duras" de que la cultura es una mera espuma sobre la marejada de la sociedad. El ascenso de una sociología cultural, limitada a estudiar las instituciones "culturales", provocó un recorte de la materia de estudio muy desfavorable para los sociólogos de la cultura. En efecto, sólo la superación de este concepto restrictivo de cultura hizo posible el crecimiento explosivo del subcampo de la sociología cultural en la década pasada.

La cultura como creatividad o agency. Este uso prosperó particularmente en tradiciones postulantes de un poderoso determinismo "material", más destacadamente en el marxismo y en la sociología americana. En las últimas tres décadas, los estudiosos que trabajaban dentro de estas tradiciones elaboraron una concepción de la cultura como campo de creatividad que escapa de la por lo demás extendida determinación de la acción social por las estructuras económicas o sociales. En la tradición marxista, probablemente fue E.P. Thompson —en su *Making of the English Working Class*— el primero en conceptuar la cultura como una esfera de la *agency*, y fueron particularmente los marxistas ingleses, por ejemplo, Paul Willis en su *Learning to Labour*, quienes elaboraron esta concepción.[16] Pero la oposición definitoria en la que se apoya este concepto de cultura versus estructura, también se ha difundido en el lenguaje vernáculo de la sociología americana. Un claro signo de que los antropólogos y sociólogos americanos manejan diferentes concepciones de la cultura, es el hecho de que la oposición entre cultura y estructura —un lugar común incuestionado en el discurso sociológico contemporáneo— carece de sentido en antropología.

[16] E.P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, Londres, 1963; Paul Willis, *Learning to Labour: How Working Class Kids Get Working Class*, Nueva York, 1981.

En mi opinión, la identificación entre cultura y *agency*, y su contraposición con la estructura, no hacen más que perpetuar el mismo materialismo determinista contra el cual reaccionaron en primer lugar los marxistas "culturalistas". El planteamiento exagera, tanto lo implacable de las determinaciones económicas como el libre juego de la acción simbólica. En efecto, al igual que los procesos socioeconómicos, también los procesos culturales comportan una mezcla de estructura y *agency*. La acción cultural, por ejemplo inventar juegos jocosos o escribir un poema, está constreñida necesariamente por estructuras culturales, como las convenciones lingüísticas, visuales o lúdicas. Y la acción económica, como la manufactura o la reparación de automóviles, es imposible sin el ejercicio de la creatividad y de la *agency*. Las peculiaridades de la relación entre estructura y *agency* pueden variar en los procesos culturales y económicos, pero la pretensión de asignar lo económico exclusivamente a la estructura, y lo cultural exclusivamente a la *agency*, constituye un grave error categorial.

Llegamos de este modo a los dos conceptos de cultura que considero más fructíferos y a los cuales veo luchar actualmente por el predominio: el concepto de cultura como un sistema de símbolos y significados, y el concepto de cultura como práctica, este último progresivamente dominante en los años ochenta y noventa.

La cultura como sistema de símbolos y de significados. Éste ha sido el concepto dominante de cultura en la antropología americana desde los años sesenta. Lo volvió famoso, sobre todo Clifford Geertz, quien empleó el término "sistema cultural" en los títulos de algunos de sus más notables ensayos.[17] La noción también fue elaborada por David Schneider, cuyos escritos tuvieron una considerable influencia dentro de la antropología, pero carecieron del atractivo interdisciplinario de Geertz.[18]

Geertz y Schneider derivaron el término del uso asignado por Talcott Parsons, según el cual el sistema cultural —un sistema de símbolos y significados— cons-

[17] Clifford Geertz, "Religion as a Cultural System" e "Ideology as a Cultural System", en *Interpretation of Cultures*, pp. 87-125, 193-233; "Common Sense as a Cultural System" y "Art as a Cultural System", en *Local Knowledge: Further Essays in the Interpretative Anthropology*, Nueva York, 1983, pp. 73-93 y 94-120.

[18] El libro más influyente de David Schneider es *American Kinship: A Cultural Account*, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, 1968. La exposición más sistemática de su concepción del sistema cultural se encuentra en David M. Schneider, "Notes Toward a Theory of Culture", en *Meaning in Anthropology*, Keith H. Basso y Henry A. Selby (eds.), Albuquerque, 1976, pp. 197-220.

tituía un particular "nivel de abstracción" de las relaciones sociales. Se contraponía al "sistema social", conjunto de normas e instituciones, y al "sistema de la personalidad", constituido por un entramado de motivaciones.[19] Geertz y Schneider deseaban particularmente distinguir el sistema cultural del sistema social. Para ellos, comprometerse con el análisis cultural equivalía a abstraer el aspecto significativo de la acción humana del flujo de las interacciones concretas. El interés por conceptuar la cultura como un sistema de símbolos y significados radicaba en distinguir, para fines de análisis, las influencias semióticas sobre la acción de otras especies de influencias —demográfica, geográfica, biológica, tecnológica, económica, y así por el estilo— con las que necesariamente se mezclan en cualquier secuencia concreta de comportamiento.

Las teorías postparsonianas de Geertz y Schneider acerca de los sistemas culturales no fueron ni mucho menos los únicos modelos disponibles para la antropología simbólica en los años sesenta y setenta. Las obras de Victor Turner, cuyos orígenes teóricos se remontan a la escuela de la antropología social británica de inspiración ampliamente durkheimiana, también tuvieron una inmensa influencia.[20] Claude Lévi-Strauss y sus muchos seguidores proporcionaron un modelo alternativo completo de la cultura como sistema de símbolos y significados, concebidos, siguiendo a Saussure, como significantes y significados. Por otra parte, todas estas escuelas antropológicas fueron en algún sentido manifestaciones de un "giro lingüístico" más amplio en las ciencias humanas; un diversificado pero impetuoso esfuerzo por especificar las estructuras de los sistemas simbólicos humanos e indicar su profunda influencia sobre el comportamiento humano. Uno piensa sobre todo en autores "estructuralistas" franceses como Roland Barthes, Jacques Lacan o Michel Foucault en sus comienzos. Lo que todos estos enfoques tienen en común es la insistencia en el carácter sistemático del significado cultural y en la autonomía de los sistemas simbólicos, es decir, su distinción de y su irreductibilidad a otros componentes de la vida social. Todos abstraían una instancia de pura significación de la compleja y abigarrada vida social, y especifica-

[19] Talcott Parsons, *The Social System*, Glencoe, III, 1959. Geertz y Schneider fueron estudiantes de Talcott Parsons y Clyde Kluckhohn en el Departamento de Relaciones Sociales de Harvard, y enseñaron juntos durante los años sesenta en la Universidad de Chicago, convertida entonces en el epicentro de la antropología cultural.

[20] Victor W. Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca, Nueva York, 1967; *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Chicago, 1969; y *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*, Ithaca, Nueva York, 1975.

ban su coherencia interna, así como también su profunda lógica. Consecuentemente, su práctica de análisis cultural tendía a ser más o menos sincrónica y formalista.

La cultura como práctica. Los últimos quince años fueron testigos de una extendida reacción en varios nichos disciplinarios y tradiciones intelectuales contra el concepto de cultura como sistema de símbolos y significados, bajo lemas diferentes: "práctica", "resistencia", "historia", "política", o "cultura como juego de herramientas". Los analistas que trabajan bajo todas estas banderas objetan toda representación de la cultura como una entidad lógica, coherente, compartida, uniforme y estática. Por el contrario, insisten en la cultura como una esfera de actividad práctica que se dispara a través de la acción intencional, las relaciones de poder, la lucha, la contradicción y el cambio.

En antropología, Sherry Ortner notó en 1984 un giro hacia la política, la historia y la *agency*, sugiriendo que el término clave de Pierre Bourdieu, la "práctica", era una etiqueta adecuada para designar esta nueva sensibilidad. Dos años más tarde, la publicación por James Clifford y George Marcus de su colección *Writing Culture* anunciaba la crisis del concepto de cultura en la antropología.[21] A partir de entonces la crítica al concepto de cultura como un sistema de símbolos y significados fluyó rápida y densamente. Los trabajos más notables en antropología alegaban el carácter contradictorio, políticamente cargado, cambiante y fragmentado de los significados, tanto de los producidos en las sociedades bajo estudio, como de los registrados en los textos antropológicos. En efecto, los recientes trabajos en antropología han rescatado la cultura como un término performativo.

No resulta sorprendente el hecho de que este énfasis en el aspecto performativo de la cultura haya sido compatible con el trabajo de la mayor parte de los historiadores de la cultura, si se tiene en cuenta que éstos generalmente se sienten incómodos con los conceptos sincrónicos. Por eso, al asumir el estudio de la cultura alteraron sutilmente el concepto —usualmente sin comentarios explícitos— subrayando el carácter contradictorio y la ductibilidad de los significados culturales e indagando los mecanismos a través de los cuales fueron transformados los significados. En historia, las batallas se entablaron en torno a una cuestión diferente: por un lado, la que da lugar al enfrentamiento entre

[21] Sherry Ortner, "Theory in Anthropology Since the Sixties", en *Comparative Studies in History and Society*, 26 (1984), pp. 126-66; Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, trad. Richard Nice, Cambridge, 1977; Clifford y Marcus, *Writing Culture*.

quienes sostienen que el cambio histórico debe entenderse como proceso puramente cultural o discursivo y, por otro, quienes alegan la importancia de las determinaciones económicas y sociales o la centralidad de la "experiencia" concreta para la comprensión del mismo.[22]

También los sociólogos, aunque por razones diferentes, han favorecido una concepción más performativa de la cultura. Dada la hegemonía de una metodología fuertemente causalista y de la filosofía de la ciencia en la sociología contemporánea, los sociólogos de la cultura sintieron la necesidad de demostrar la eficacia causal de la cultura, para lograr así el reconocimiento de su nuevo subcampo, lo que ha conducido a muchos de ellos a construir la cultura como una colección de variables cuya influencia sobre el comportamiento puede compararse rigurosamente con la de otras variables sociológicas más corrientes como clase, etnicidad, género, nivel de educación, interés económico y otras por el estilo. Como resultado, los sociólogos dejaron de lado sus anteriores concepciones weberianas, durkheimianas o parsonianas de la cultura, entendidas como orientaciones valorativas globales y más bien vagas, para acercarse a lo que Ann Swidler denominó un "juego de herramientas" compuesto por un "repertorio" de "estrategias de acción".[23]

[22] Joan W. Scott ha estado en el centro de gran parte de esta polémica. "On Language, Gender, and Working-Class History", en *International Labour and Working Class History*, núm. 31, primavera de 1987, pp. 1-13, constituyó una respuesta a Gareth Stedman Jones, *Languages of Class: Studies in English Working Class History, 1832-1982*, Cambridge, 1984. Este ensayo se publicó con una serie de respuestas en la misma edición de Bryan D. Palmer (14-23), a través de Christine Stansell (24-29), y Anson Rabinbach (30-36). A su vez, Scott respondió a las críticas mencionadas, en el núm. 32, otoño de 1987, pp. 39-45.

Scott criticó el trabajo de John Toews, "Intellectual History after the Linguistic Turn: The Autonomy of Meaning and the Irreducibility of Experience", en *American Historical Review*, núm. 92, 1987, pp. 879-907, en "Experience", *Feminists Theorize the Political*, Joan W. Scott y Judith Butler (eds.), Nueva York, 1992, pp. 22-40. Por su parte, Laura Lee Downs critica a Scott en "If 'Woman' Is Just an Empty Category, Then Why Am I Afraid to Walk Alone in the Night? Identity Politics Meets the Postmodern Subject", en *Comparative Studies in Society and History*, núm. 35, 1993, pp. 414-37. La respuesta de Scott, "The Tip of the Volcano", pp. 438-43, y la réplica de Downs, pp. 444-51, están publicadas en el mismo volumen. Quizás la denuncia más virulenta de la historia discursiva sea la de Bryan D. Palmer, *Descent into Discourse: The Reification of Language and the Writing of Social History*, Filadelfia, 1990. Para la discusión de algunas de estas cuestiones, véase, Joyce Appleby, Lynn Hunt y Margaret Jacob, en *Telling the Truth about History*, Nueva York, 1994, pp. 198-237.

[23] Ann Swidler, "Culture in Action: Symbols and Strategies", en *American Sociological Review*, núm. 51, 1984, pp. 273-86.

Por consiguiente, para muchos sociólogos la cultura no constituye un sistema coherente de símbolos y significados sino una colección de "herramientas" variadas que, como lo indica la metáfora, deben entenderse como medios para la realización de la acción. Y como dichas herramientas tienen un carácter discreto y local, además de estar destinadas a propósitos específicos, pueden ser desplegadas como variables explicativas, lo que no se podía hacer al partir de la cultura concebida como sistema generalizado y translocal de significados.

Cultura como sistema y práctica

Muchos de los escritos teóricos sobre cultura en los últimos diez años daban por supuesto que el concepto de cultura como un sistema de símbolos y significados no era compatible con el concepto de cultura como práctica. Los enfoques en términos de sistema y de práctica parecían incompatibles, en mi opinión, porque los más prominentes partidarios del enfoque de la cultura-como-sistema-de-significados efectivamente marginaban la consideración de la cultura-como-práctica, si es que no la excluían por completo.

Esto se puede verificar tanto en la obra de Clifford Geertz como en la de David Schneider.[24] Los análisis de Geertz suelen comenzar de manera bastante auspiciosa en la medida en que frecuentemente invoca los sistemas culturales para resolver un problema surgido de las prácticas concretas, un funeral oficial, trances hipnóticos, una procesión real, peleas de gallos. Pero por lo común, resulta que para él los asuntos de la práctica son principalmente medios para orientar el esfuerzo hacia la finalidad de especificar en forma sincrónica la coherencia subyacente en las prácticas culturales exóticas en cuestión. Y mientras Geertz margina las cuestiones de la práctica, Schneider explícitamente las excluye, en una especie de *reductio ad absurdum,* alegando que la tarea particular de la antropología en la división académica del trabajo es estudiar "la cultura como un sistema de símbolos y significados en sus propios términos y con referencia a su propia estructura", dejando a otros —sociólogos, historiadores, politólogos o economistas— la cuestión de cómo está estructurada la acción social. Para Schneider, una "descripción cultural" debe limitarse a especificar las relaciones entre símbolos en un determinado ámbito del significado que él tendía a presentar, sin cuestionarlo, como conocido y aceptado por todos los miembros de la sociedad, y dotado de una lógica formal altamente determinada.[25]

[24] Schneider, "Notes toward a Theory of Culture", p. 214.

[25] Véase, por ejemplo, Schneider, *American Kinship.*

Los trabajos de Geertz y de Schneider no son los únicos en cuanto a su marginación de la práctica. Críticos como James Clifford han alegado que los modos convencionales de escritura en la antropología, por lo común dejan pasar de contrabando presuposiciones altamente discutibles dentro de las monografías etnográficas, por ejemplo, que los significados culturales normalmente son compartidos, fijados, delimitados y profundamente sentidos. A la crítica que hace Clifford a la retórica etnográfica, quisiera añadir una crítica del método etnográfico. Los antropólogos que trabajan con la concepción de la cultura-como-sistema tienden a enfocar grupos de símbolos y significados que exhiben claramente un alto grado de coherencia y sistematicidad —por ejemplo, el sistema de parentesco americano o la pelea de gallos balinesa— y a presentar las descripciones de esos grupos como ejemplos de lo que implica la interpretación de la cultura en general. Esta práctica equivale a lo que los sociólogos llamarían "muestreo sobre la dependiente variable". Esto es, los antropólogos pertenecientes a esta escuela tienden a seleccionar símbolos y significados que se agrupan pulcramente en forma de un sistema coherente, y pasan por alto aquellos relativamente fragmentados e incoherentes, confirmando a través de este procedimiento la hipótesis de que los símbolos y los significados efectivamente constituyen sistemas coherentes.

Dada la presencia de algunos de estos problemas en los trabajos de la escuela que adhiere a la teoría de la cultura-como-sistema, el reciente giro hacia el concepto de cultura-como-práctica ha sido a la vez comprensible y fructífero. En efecto, ese concepto ha aclarado muchas de las dificultades iniciales de esa escuela y ha puesto de manifiesto algunos de sus déficits analíticos más salientes. Ahora bien, la presunción de que el concepto de cultura como sistema de símbolos y de significados es incompatible con el concepto de cultura como práctica, me parece perversa. Sistema y práctica son conceptos complementarios: cada uno de ellos presupone al otro. Comprometerse en la práctica cultural significa utilizar los símbolos culturales existentes para alcanzar cierto fin. Y se espera que el empleo de un símbolo permita alcanzar un objetivo particular sólo porque los símbolos tienen en mayor o menor medida ciertos significados que se especifican por sus relaciones —sistemáticamente estructuradas— con otros símbolos. Por consiguiente, la práctica implica el sistema. Pero también es verdad que el sistema no existe fuera de la sucesión de prácticas que lo instancian, reproducen o, lo que es más interesante todavía, lo transforman. Por lo tanto, el sistema implica la práctica.[26] Sistema

[26] A los lectores de Marshall Sahlins debe parecerles muy familiar esta formulación. Véase especialmente *Islands of History*, Chicago, 1985, pp. 136-56.

y práctica constituyen una dualidad o dialéctica indisolubles: la cuestión teóricamente importante no consiste, entonces, en preguntarse si la cultura debería conceptuarse como práctica o como sistema de símbolos y significados sino cómo articular conceptualmente sistema y práctica.

La autonomía de la cultura

Permítaseme iniciar esta tarea planteando algunas presunciones acerca de la práctica. Asumo que la práctica humana, en todos los contextos sociales o esferas institucionales, está estructurada simultáneamente por significados y por otros aspectos del entorno en donde se produce, por ejemplo, las relaciones de poder, la espacialidad o la distribución de recursos. La cultura no es ni una especie particular de práctica ni una práctica que tenga lugar en un espacio social específico. Más bien es la dimensión semiótica de la práctica social humana, en general. Asumo, además, que estas dimensiones de la práctica se modelan y se constriñen mutuamente unas a otras, pero también que cada una de ellas es relativamente autónoma respecto de las otras.[27]

La autonomía de la dimensión cultural de la práctica puede entenderse también si pensamos en la cultura como sistema. La dimensión cultural de la práctica es autónoma respecto de otras dimensiones de la práctica en un doble sentido. En primer lugar, la cultura tiene un principio semiótico diferente de los principios estructurantes de carácter político, económico o geográfico que también informan la práctica. Por lo tanto, incluso si una acción estuviera casi enteramente determinada por, digamos, abrumadoras disparidades en recursos económicos, se requiere todavía que éstas se vuelvan significativas en la acción, de acuerdo con una lógica semiótica, esto es, a través del lenguaje o de alguna otra forma de símbolo. Por ejemplo, un trabajador empobrecido que encara al único patrón que solicita trabajadores en el distrito, no tendrá más opción que aceptar la oferta disponible. Pero al aceptarla, él (o ella), no se somete simplemente al empleador sino que entabla con éste una relación culturalmente definida en tanto jornalero. En segundo lugar, la dimensión cultural también es autónoma en el sentido de que sus significados constituyentes, aunque influenciados por el contexto dentro del cuál son empleados, han sido modelados y remodelados por una multi-

[27] Para una exposición más completa de esta perspectiva, véase, William H. Sewell Jr., "Toward a Post-Materialist Rhetoric for Labour History", en *Rethinking Labour History: Essays on Discourse and Class Analysis,* Lenard R. Berlanstein, Urbana, Ill., 1993, pp. 15-38.

plicidad de contextos diferentes. El sentido de un símbolo trasciende siempre cualquier ámbito particular, porque el símbolo está cargado de las huellas de múltiples usos que se hicieron de él en una variedad de otras instancias de la práctica social. Así, nuestro trabajador entra en una relación de "jornalero" que comporta ciertos significados reconocidos, por ejemplo, de deferencia, pero también de independencia respecto de su empleador y quizás de solidaridad con los demás jornaleros. Estos significados provienen de otros contextos en los cuales el sentido del trabajo asalariado ha sido determinado no sólo por otras instancias de contratación, sino también por estatutos, argumentos legales, huelgas, folletos socialistas y tratados económicos. Todos estos factores concurren de manera importante en la definición de las posibilidades locales de la acción y, en nuestro caso, quizás proporcionan al trabajador mayor poder para resistir al empleador de lo que hubieran permitido sólo las circunstancias locales.

Para entender plenamente el significado de este segundo tipo de autonomía, es importante observar que la red de relaciones semióticas que conforman la cultura no es isomórfica con la red de relaciones económicas, políticas, geográficas, sociales o demográficas que configuran lo que usualmente llamamos "sociedad". Un determinado símbolo —madre, rojo, poliéster, libertad, trabajo asalariado o sociedad— probablemente se manifestará no sólo en múltiples espacios diferentes de un mismo ámbito institucional (la maternidad en millones de familias) sino también en una variedad de diferentes ámbitos institucionales (madres benefactoras como poderoso símbolo político, la lengua materna en las disputas lingüísticas, la madre de Dios en la Iglesia católica). La cultura puede pensarse como una red de relaciones semióticas lanzada a través de la sociedad, una red con una configuración y una espacialidad diferentes de las redes institucionales, económicas o políticas.[28]

Por consiguiente, el sentido de un símbolo en un determinado contexto puede estar sujeto a redefinición por dinámicas completamente ajenas a un ámbito institucional o situación espacial particular: así, por ejemplo, en los años cincuenta un particular sentido político del símbolo "rojo" se tornó tan dominante, que el equipo de beisbol Rojos de Cincinati se vio obligado a cambiar su nombre por el de "Medias Rojas" ("The Redlegs"). Este hecho posibilita, o virtualmente garantiza, que la dimensión cultural de la práctica tenga cierta autonomía respecto de las otras dimensiones.

[28] Sobre el aspecto espacial de la cultura, véase, Claudio Lomnitz-Adler, "Concepts for the Study of Regional Culture", en *American Ethnologist*, núm. 18, 1991, pp. 95-214.

Ahora bien, si la cultura obedece a una lógica semiótica distinta, entonces por implicación tiene que ser coherente en algún sentido. Pero es importante no exagerar o malinterpretar la coherencia de los sistemas simbólicos. Sostengo que la coherencia de un sistema cultural es de naturaleza semiótica, en un sentido aproximativamente saussuriano, es decir, el significado de un signo o de un símbolo es una función de su red de oposiciones o de distinciones respecto de otros signos dentro del sistema. Esto implica que los usuarios de la cultura necesariamente formarán una comunidad semiótica, en el sentido de reconocer el mismo repertorio de oposiciones y, por lo tanto, serán capaces de comprometerse en acciones simbólicas mutuamente significativas. Para emplear la omnipresente analogía lingüística: van a ser capaces de usar la "gramática" del sistema semiótico para hacer entendibles los "enunciados".

Debe notarse, sin embargo, que esta concepción, de hecho, sólo implica una mínima coherencia cultural (se podría denominar "coherencia débil"). El hecho de que los miembros de una comunidad semiótica reconozcan un determinado juego de oposiciones simbólicas no determina qué clase de expresiones o de acciones construirán sobre la base de su competencia semiótica. Ni significa que constituyan una comunidad en sentido pleno. El campo semiótico que comparten puede ser reconocido o usado por grupos e individuos trabados en fiera enemistad antes que vinculados por la solidaridad; o por personas que sienten una relativa indiferencia la una con la otra. La postulada existencia de la coherencia cultural no dice nada acerca de si los campos semióticos son grandes o pequeños, superficiales o profundos, abarcadores o especializados. Simplemente afirma que no puede existir el sentido sin la presencia también de relaciones sistemáticas entre signos y un grupo de personas que reconozca esas relaciones.

El hecho de que esta concepción saussuriana implique sólo una coherencia cultural débil parece consonante con ciertos argumentos desconstruccionistas. En efecto, toda la pelea de la desconstrucción se reduce a revelar la inestabilidad del significado lingüístico. Ella ha situado esta inestabilidad en el mismo mecanismo significativo del lenguaje al afirmar que, puesto que el sentido de un signo lingüístico depende siempre del contraste con otro al cual se contrapone o del cual se diferencia, el lenguaje se ve acosado inevitablemente por las huellas de los términos que excluye. Consecuentemente, el sentido de un texto o de una expresión nunca podrá fijarse; y los esfuerzos por conservar el sentido sólo pueden diferir, pero nunca excluir la plétora de las interpretaciones alternativas u opuestas.

Los analistas culturales, quienes al igual que yo desean discutir la tesis de que los sistemas culturales son fuertemente constrictivos, frecuentemente se apartan

con horror de los argumentos desconstruccionistas. Creo que esto es un grave error. En efecto, quisiera sostener que una comprensión ampliamente desconstruccionista del sentido resulta esencial para cualquier intento de teorizar el cambio cultural. La desconstrucción no niega la posibilidad de la coherencia. Más bien asume que la coherencia inherente a un sistema de símbolos es débil en el sentido ya explicado: demuestra una y otra vez que lo considerado como certezas o verdades de los textos o discursos, de hecho son cuestionables e inestables. Esto parece enteramente compatible con una perspectiva práctica de la cultura: ésta supone que los sistemas simbólicos tienen una lógica (saussuriana), pero a la vez abierta y sin límites, no cerrada. Implica que cuando un determinado sistema simbólico es considerado por sus usuarios como no ambiguo y altamente constrictivo, estas cualidades no se derivan sólo de sus propiedades semióticas sino que pueden resultar también del modo en que sus estructuras semióticas están entrelazadas en la práctica con otras estructuras: económica, política, social, espacial, etcétera.[29]

Hasta el momento he estado considerando en esta sección, principalmente, la cultura como sistema. Pero lo dicho tiene implicaciones en relación con la manera en que podríamos conceptuar a la cultura como práctica. En primer lugar, la concepción semiótica de la cultura implica una particular noción de la práctica cultural. Comprometerse en la práctica cultural equivale a usar un determinado código semiótico para realizar algo en el mundo. Las personas, los miembros de una comunidad semiótica, no sólo son capaces de reconocer las expresiones elaboradas de acuerdo con un código semiótico, como lo he señalado más arriba, sino también de usar ese código, de ponerlo en práctica. Usar un código significa asociar símbolos disponibles en abstracto a cosas o circunstancias concretas y decir algo acerca de ellas. Y quisiera también argüir que ser capaz de usar un código significa algo más que aplicarlo mecánicamente en situaciones estereotipadas: significa también tener la habilidad de elaborarlo, de modificarlo o de adaptar sus reglas a nuevas circunstancias.

[29] Ésta no es, por supuesto, la conclusión a la que suelen llegar habitualmente los desconstructivistas, quienes insistirían en que esas "otras estructuras" no son menos textuales que las estructuras semióticas, y conferirles sentido es simplemente una cuestión de intertextualidad. Esta diferencia epistemológica, y quizás ontológica, entre mi posición y la del desconstructivismo, debe dejar claro que me apropio de ideas específicas sobre la desconstrucción, a mi parecer útiles, y no adopto una posición desconstruccionista en toda su amplitud.

Lo que las cosas son en el mundo nunca está plenamente determinado por la red simbólica que lanzamos sobre ellas, depende también de sus características físicas prexistentes, de las relaciones espaciales en donde se inscriben, de las relaciones de poder de las que están investidas, de su valor económico y, por supuesto, de los diferentes significados simbólicos atribuibles por otros actores. El mundo es reluctante a nuestras asignaciones de sentido. Por lo tanto, como ha señalado Marshall Sahlins, cada acto de asignación simbólica pone a los símbolos en riesgo, en la medida en que hace posible que el sentido de los símbolos pueda ser torcido o transformado por las consecuencias inciertas de la práctica. Habitualmente tales atribuciones sólo dan lugar a inflexiones mínimas del sentido de los símbolos. Pero en ciertas ocasiones, por ejemplo cuando los jefes hawaianos usaron la categoría de tabú para reforzar su monopolio sobre el comercio con los occidentales, las nuevas atribuciones de sentido pueden tener por resultado la transformación del significado de un símbolo de modo históricamente crucial.[30]

Parte de lo que confiere a la práctica cultural su potencia es la habilidad de los actores para jugar con los múltiples sentidos de los símbolos, redefiniendo de este modo las situaciones en los términos que ellos creen favorecerán sus propósitos. La acción cultural creativa supone comúnmente la deliberada o espontánea importación de significados de un espacio o contexto social a otro. Recientemente he trabajado en un elocuente ejemplo de importación de sentido. Los hombres y mujeres que tomaron La Bastilla en julio de 1789 podrían caracterizarse incuestionablemente como "el pueblo", en el sentido común de "chusma" o de "pobres urbanos". Pero los radicales parisinos y los miembros de la Asamblea Nacional francesa jugaron con la ambigüedad del término para proyectar a quienes tomaron La Bastilla, también como instancia concreta de la categoría abstracta de "pueblo", considerado soberano por la teoría política radical. Importar la asociación entre pueblo y soberanía del contexto de la teoría política al de la violencia de la muchedumbre urbana tuvo el efecto —grávido de consecuencias— de introducir el concepto moderno de revolución en el mundo.[31]

[30] Marshall Sahlins, *Historical Metaphors and Mythical Realities*, Ann Arbor, 1981, especialmente pp. 67-72, e *Islands of History*, pp. 136-56.

[31] William H. Sewell Jr., "Political Events as Transformations of Structures: Inventing Revolution at the Bastille", en *Theory and Society*, núm. 26, 1996, pp. 841-81.

Las culturas como mundos distintos de significado

Hasta ahora he considerado la cultura sólo en su sentido singular y abstracto, como un espacio de la vida social definido en contraste con algún otro campo o campos no culturales. Mis asertos principales pueden resumirse como sigue: he alegado que la cultura debe entenderse como una dialéctica entre sistema y práctica, como una dimensión de la vida social, autónoma respecto de otras dimensiones, tanto en su configuración lógica como espacial; y como un sistema de símbolos que posee una real aunque débil coherencia puesta continuamente en riesgo a través de la práctica y, por lo tanto, sujeto a transformaciones. Sostengo que esta teorización permite aceptar la fuerza de las recientes críticas y, a la vez, retener un concepto potente y operacional de cultura que incorpore los logros de la antropología cultural de los años sesenta y setenta.

Sin embargo, para ser objetivos, probablemente valga la pena afirmar que los más recientes trabajos teóricos sobre la cultura, particularmente en antropología, se ocupan, primariamente, de hecho, de su sentido más concreto y pluralizable, esto es, de las culturas en cuanto mundos distintos de sentido. Las objeciones de los antropólogos críticos contemporáneos al concepto de cultura como sistema, y su insistencia en el primado de la práctica realmente no afectan, en mi opinión, al concepto de sistema tal como lo hemos delineado anteriormente: la idea de que el sentido de los símbolos está determinado por la red de relaciones con otros símbolos. Considero que el verdadero blanco hacia el cual apunta la crítica es más bien la idea de que las culturas (en su segundo sentido pluralizable) constituyen totalidades netamente coherentes, es decir, lógicamente consistentes, fuertemente integradas, consensuales, extremadamente resistentes al cambio y claramente delimitadas. Es así como las etnografías clásicas tienden a representar las culturas —la de Mead sobre Samoa, la de Benedict sobre los zuni, la de Malinowski sobre los trobrians, la de Evans-Prichard sobre los nuer— o para el caso que nos interesa, la de Geertz sobre los balineses. Pero la reciente investigación y reflexión sobre las prácticas culturales, incluso en las sociedades relativamente "simples", han puesto este modelo de cabeza. Ahora parece que deberíamos considerar los mundos de sentido como normalmente contradictorios, débilmente integrados, frecuentemente cuestionados, mutables y altamente permeables. Consecuentemente, la idea misma de las culturas como entidades coherentes y distintas es ampliamente cuestionada.

Las culturas son contradictorias. Algunos autores de las etnografías clásicas estaban plenamente conscientes de la presencia de contradicciones en las culturas

que estudiaron. Victor Turner, por ejemplo, ha demostrado que el simbolismo del color rojo en ciertos rituales ndembu significaba simultáneamente los principios contradictorios de la fertilidad matrilineal y de la sangría ritual masculina. Pero él privilegió la manera en que estos significados potencialmente contradictorios se conjuntaban y armonizaban en el ritual.[32]

La sensibilidad antropológica actual pondría el énfasis más bien en el carácter fundamental de las contradicciones, antes que en su resolución situacional en el ritual. Es común que los símbolos culturales más potentes expresen a la vez contradicciones y coherencia. Para no ir más lejos, basta con observar el símbolo cristiano central de la Trinidad, el cual pretende unificar bajo una sola figura simbólica tres posibilidades de la experiencia religiosa cristiana claramente distintas y en gran medida incompatibles entre sí: la ortodoxia autoritaria y jerárquica (el Padre), el igualitarismo amigable y la gracia (el Hijo), y la espontaneidad extática (el Espíritu Santo). Por lo común, los mundos culturales se ven acosados por contradicciones internas.

Las culturas están débilmente integradas. Las etnografías clásicas reconocían que las sociedades se componen de diferentes esferas de actividad —parentesco, agricultura, caza, guerra y religión, entre otras— y que cada uno de estos componentes revestían formas culturales específicas. Pero los etnógrafos clásicos consideraban que su tarea específica era mostrar cómo estos variados componentes se ajustaban entre sí formando una totalidad cultural bien integrada. En cambio, la mayoría de los estudiosos contemporáneos de la cultura cuestionarían este énfasis, ya que están más inclinados a acentuar las tendencias culturales centrífugas resultantes de estas diferentes esferas de actividad, a subrayar las desigualdades entre quienes son relegados a actividades diferentes, y a considerar cualquier forma de "integración" observada como efecto del poder o de la dominación antes que de un *ethos* compartido. El hecho de que la mayor parte de los antropólogos trabajen actualmente en sociedades complejas, estratificadas y altamente diferenciadas, y ya no en las sociedades "simples" que constituían el foco principal de las etnografías clásicas, probablemente haya reforzado esta tendencia.

Las culturas son cuestionadas. Por lo común, las etnografías clásicas asumían, por lo menos implícitamente, que las creencias más importantes en cada cultura eran objeto de conformidad y consenso virtualmente por parte de todos los miembros de una sociedad. Los académicos contemporáneos, en cambio, que

[32] Turner, *Forest of Symbols*, pp. 41-43.

tienen una realzada conciencia de las diferencias de raza, clase y género, insistirían en que las personas con diferentes posiciones en un determinado orden social también tendrían, por lo general, creencias culturales completamente diferentes o una interpretación totalmente distinta de lo que en la superficie podrían parecer creencias idénticas. Consecuentemente, las investigaciones científicas actuales están repletas de descripciones de la "resistencia" de los individuos y grupos subordinados. Así, por ejemplo, James Scott detecta "discursos ocultos" (*hidden transcripts*) que constituyen la contraparte escondida del conformismo aparente en la actual Malasia, y Marshall Sahlins observa que las mujeres hawaianas fueron quienes con mayor presteza violaban los tabúes al arribo de las naves del capitán Cook, porque el sistema de tabúes que las clasificaba como profanas (*noa*) en contraposición con el carácter sagrado (*tabú*) del hombre "no había sido asimilado por las mujeres hawaianas con la misma fuerza con que fue asimilado por los hombres".[33]

Por lo tanto, el consenso cultural, lejos de ser el estado normal de las cosas,constituye un difícil logro; y cuando existe está secretamente vinculado a conflictos y desacuerdos reprimidos.

Las culturas están sujetas a constante cambio. Los historiadores de la cultura que trabajan en sociedades complejas y dinámicas han considerado siempre que las culturas están en constante cambio. Pero las investigaciones antropológicas recientes en sociedades relativamente "simples", también han descubierto que éstas son notablemente cambiantes. Por ejemplo, el estudio de Renato Rosaldo sobre los lejanos ilongot, cazadores de cabezas que habitan en las montañas del Luzón oriental, demostró que cada generación de ilongotes había construido su propia lógica en cuanto a modelos de asentamiento, de alianzas y de *vendettas* familiares, lógicas que proporcionaron a las sucesivas generaciones de ilongotes experiencias probablemente tan variadas como las de las sucesivas generaciones de americanos y europeos entre finales de los siglos XIX y XX.[34]

Las culturas están débilmente delimitadas. Es muy poco común que las sociedades o sus sistemas culturales se presenten como aislados y nítidamente delimitados. Incluso las sociedades supuestamente simples tuvieron relaciones comerciales, gue-

[33] Sahlins, *Historical Metaphors...*, p. 46. Véase también, James Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven, 1985.

[34] Renato I. Rosaldo, *Ilongot Headhunting, 1883-1974: A Study in Society and History*, Stanford, 1980.

rras y conquistas que les permitieron apropiarse de toda suerte de *ítems* culturales (tecnología, ideas religiosas, formas políticas y artísticas, y así por el estilo). Pero además de las mutuas influencias de este tipo, se han producido allí desde hace mucho tiempo importantes procesos culturales y sociales que trascienden las fronteras societales (colonialismo, religiones misioneras, asociaciones regionales de comercio e interdependencias económicas, diásporas migratorias y, en la era presente, corporaciones multinacionales y organizaciones no gubernamentales transnacionales). Aunque estos procesos trans-societales ciertamente han sido más notorios en la historia reciente que en la precedente, no son enteramente nuevos. Piénsese, por ejemplo, en la difusión de "religiones mundiales" como el Islam, el cristianismo, el hinduismo o el budismo a través de regiones enteras del globo, o en el desarrollo de dilatados imperios territoriales en el mundo antiguo. Quisiera argüir que el modelo —antes virtualmente incuestionado por las ciencias sociales— de sociedades concebidas como entidades claramente delimitadas y sólo susceptibles de desarrollo endógeno, resulta tan perverso para el estudio de la cultura como para el estudio de la historia económica y de la sociología política. Los sistemas de significados no corresponden nítidamente a las fronteras nacionales o societales que, a su vez, nunca son tan nítidas como a veces imaginamos. Lo que nosotros designamos como "sociedad" o "nación" puede contener o no una multitud de sistemas culturales traslapados o interpenetrados, en su mayor parte subsocietales, trans-societales o una combinación de ambos.[35]

De este modo, todos los presupuestos del modelo etnográfico clásico de las culturas, como el de que éstas son lógicamente consistentes, altamente integradas, consensuales, resistentes al cambio y claramente delimitadas, parecen ya insostenibles. Esto puede conducir a la conclusión de que la noción de culturas coherentes es puramente ilusoria; de que la práctica cultural en una determinada sociedad es de carácter difuso y descentrado; de que los sistemas locales de significados encontrados en una determinada población no constituyen un sistema de significados de alto nivel y coextensivo a la sociedad. Pero a mi modo de ver, tal conclusión es apresurada. Si bien creo errónea la suposición de que las culturas poseen siempre una coherencia o integración completas, sin embargo no se puede excluir *a priori* la existencia de tales coherencias.

[35] El trabajo de Arjan Appadurai sobre formas recientes de las configuraciones culturales transnacionales ha sido particularmente influyente. Véase, por ejemplo, "Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology", en Fox (ed.) *Recapturing Anthropology*, pp. 191-210, y *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, 1996.

Cómo es posible la coherencia

Los trabajos recientes sobre prácticas culturales tienden a enfocar actos de resistencia cultural, particularmente las resistencias descentradas, es decir, los actos cotidianos dispersos que desbaratan convenciones, invierten evaluaciones o expresan el resentimiento de los dominados por su dominación.[36] Pero es importante recordar que muchas prácticas culturales se concentran en o alrededor de poderosos nudos institucionales que incluyen las religiones, los medios de comunicación, las corporaciones de negocios y, de manera más espectacular, los estados. Dichas instituciones, con tendencias de escala relativamente amplia, centralizadas y ricas, son en su totalidad actores culturales; sus agentes invierten continuamente considerables recursos en sus esfuerzos por ordenar los significados. Los estudios culturales necesitan prestar por lo menos tanta atención a tales focos de concentrada práctica cultural, como a los focos dispersos de resistencia habitualmente predominantes en la literatura.[37]

Incluso en los estados más poderosos, y quizás también en los totalitarios, los actores que ocupan la posición central nunca pueden imponer algo parecido a la uniformidad cultural. Y de hecho, raras veces lo intentan. La típica estrategia cultural de los actores e instituciones dominantes no es tanto establecer la uniformidad, como organizar la diferencia. Ellos están constantemente empeñados en esfuerzos orientados no sólo a normalizar u homogeneizar sino también a jerarquizar, encapsular, excluir, criminalizar, hegemonizar o marginalizar las prácticas y poblaciones que se desvían del ideal sancionado. A través de estos medios, los actores dotados de autoridad intentan, con mayor o menor éxito, imponer cierta coherencia dentro del campo de las prácticas culturales.[38]

[36] Para una discusión crítica de tales trabajos, véase, Sherry B. Ortner, "Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal", en *Comparative Studies in Society and History,* núm. 37, 1995, pp. 173-93.

[37] Véase un estudio fascinante de la práctica cultural del Estado, en Lisa Wedeen, *Ambiguities of Domination: Politics, Rhetoric and Symbols in Contemporary Syria*, Chicago, 1999 (en prensa).

[38] Me parece que esto concuerda en términos generales con la idea gramsciana de hegemonía; véase, Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks,* ed. y trad. Quintin Hoare y Geoffrey Nowell Smith, Nueva York, 1971. Para dos análisis culturales completamente diferentes de la política en Gramsci, véase, Stuart Hall, *The Hard Road to Renewal: Thatcherism and the Crisis of the Left*, Londres, 1988, y David D. Laitin, *Hegemony and Culture: Politics and Religion Change among the Yoruba*, Chicago, 1986.

En efecto, una de las razones principales para que los antropólogos disidentes se sientan incómodos con el concepto de cultura radica en que muy frecuentemente es utilizada de este modo por los diferentes y poderosos actores institucionales, a veces, por desgracia, con la ayuda de los antropólogos.

El tipo de coherencia producido por este proceso de organización de la diferencia puede estar muy alejado de la apretada integración cultural descrita en las etnografías clásicas. Pero cuando los actores dotados de autoridad distinguen entre prácticas culturales elevadas o bajas, o entre las de la etnia mayoritaria y las minorías, o entre prácticas legales y criminales, o entre lo normal y lo anormal, están introduciendo prácticas muy variadas dentro de relaciones semióticas, esto es, dentro de una definición en términos de contraste de unas con otras. La acción cultural de la autoridad operada desde los centros de poder tiene por efecto introducir dentro de un campo semiótico y políticamente ordenado de diferencias, las voces culturales que de otro modo serían un simple parloteo desordenado. Tal acción crea un mapa de la "cultura" y sus variantes, un mapa que muestra a la gente cuál es su lugar, juntamente con sus prácticas, dentro del esquema oficial de las cosas.

Por supuesto, el mapa cultural oficial puede ser criticado y resistido por aquellos que han sido relegados hacia sus márgenes. Pero los grupos subordinados necesitan en cierta medida orientar sus sistemas locales de significados hacia los reconocidos como dominantes; el mismo acto de cuestionar los significados dominantes implica el reconocimiento de su centralidad. Los grupos dominantes y los de oposición interactúan constantemente, de tal modo que cada uno de ellos emprende sus iniciativas teniendo en vista a los otros. Incluso cuando intentan superar o socavar el uno al otro, se modelan mutuamente entre sí en virtud de su danza dialéctica. La lucha y la resistencia, lejos de demostrar que las culturas carecen de coherencia, paradójicamente pueden tener por efecto simplificar y esclarecer el campo cultural.

Por otra parte, los grupos disidentes o de oposición también se esfuerzan por crear y mantener la coherencia cultural entre sus adherentes, y lo hacen echando mano de las mismas estrategias —jerarquización, encapsulación, exclusión, etcétera— que emplean las autoridades. Una vez más, resulta notable que el concepto de cultura sea utilizado políticamente de manera semejante, tanto por los grupos disidentes como por las instituciones dominantes, y con los mismos efectos de exclusión, normalización y marginación observados cuando lo usa el Estado. Para dar un ejemplo obvio, los nacionalistas disidentes y los movimientos étnicos casi siempre tratan de imponer estándares de pureza cultural a quienes

son considerados miembros del grupo, y de usar dichos estándares para distinguir entre los que son y los que no son miembros del grupo.

Nada de esto, por supuesto, implica que las culturas sean siempre y en todo lugar incuestionablemente coherentes. Más bien sugiere que la coherencia es variable, cuestionada, siempre cambiante e incompleta. En la medida en que exista, la coherencia cultural es un producto, tanto del poder y de las luchas por acceder a éste, como de la lógica semiótica. Pero es común para la operación del poder —que incluye por igual los esfuerzos de las instituciones centrales como los actos de resistencia organizada contra tales instituciones— sujetar la potencial dispersión semiótica a cierto orden: prescribir los valores nucleares (cuando son cuestionados), imponer disciplina a los disidentes, trazar fronteras y elaborar normas, en resumen, proporcionar cierto foco a la producción y consumo del sentido. Como analistas culturales tenemos que reconocer tales coherencias allí donde existan, y asumir la tarea de explicar cómo se producen, se mantienen y se disuelven.

Ya no es posible sostener que el mundo está dividido en "sociedades" discretas, cada una de ellas con su correspondiente y bien integrada "cultura". Quisiera defender con energía el valor del concepto de cultura en su sentido no pluralizable, mientras que la utilidad del término en su sentido pluralizable me parece más abierta a cuestionamientos legítimos. Con todo, pienso que este último concepto de cultura también contiene algo que debemos retener: un sentido de las configuraciones y consistencias particulares de los mundos de sentido en diferentes lugares y tiempos, y un sentido de que, a pesar de los conflictos y de la resistencia, estos mundos de sentido de algún modo se mantienen unidos. El que llamemos a estos paisajes parcialmente coherentes de sentido "culturas" o de alguna otra manera —mundos de sentido, *etnoscapes*, o hegemonías— me parece relativamente poco importante con tal de aceptar que sus límites son sólo relativos y están en constante movimiento. Nuestro trabajo como analistas culturales consiste en discernir la configuración y consistencia reales de los significados locales, y determinar cómo, por qué y en qué medida éstos se mantienen unidos.

La naturaleza simbólica del objeto de la antropología*

[...]

¿Qué es, pues, la antropología social?

Nadie, a mi parecer, ha estado más cerca de definirla —así sea por preterición— que Ferdinand de Saussure, cuando, al presentar la lingüística como una parte de una ciencia todavía por nacer, reserva para ésta el nombre de *semeiología* y le atribuye por objeto de estudio la vida de los signos en el seno de la vida social. Él mismo, por lo demás, ¿no preveía nuestra adhesión cuando en dicha ocasión comparaba el lenguaje a "la escritura, al alfabeto de los sordomudos, a los ritos simbólicos, a las formas de cortesía, a las señales militares, etcétera"? Nadie discutirá que la antropología cuenta dentro de su propio campo cuando menos con algunos de estos sistemas de signos, a los cuales se añaden otros muchos: lenguaje mítico, signos orales y gestuales de que se compone el ritual, reglas matrimoniales, sistemas de parentesco, leyes consuetudinarias y ciertas modalidades de intercambios económicos.

Concebimos, pues, a la antropología, como el ocupante de buena fe de ese dominio de la *semeiología* que la lingüística no ha reivindicado como suyo; y esto en espera de que, cuando menos por lo que atañe a algunos sectores de dicho dominio, se constituyan ciencias especiales en el seno de la antropología.

No obstante, hay que precisar esta definición de dos maneras. Primero que nada, nos apresuraremos a reconocer que algunos de los hechos que acabamos de citar competen asimismo a ciencias particulares: ciencia económica, derecho, ciencia política. Con todo, estas disciplinas consideran sobre todo los hechos más cercanos a nosotros, que nos ofrecen así interés privilegiado. Digamos que la antropología social los aprehende, sea en sus manifestaciones más lejanas, sea desde el punto de vista de su expresión más general. Por este último lado, nada puede hacer de útil sin colaborar estrechamente con las ciencias sociales particulares; pero éstas, por su parte, no podrían aspirar a la generalidad, de no ser gracias al concurso del antropólogo, único capaz de aportarles censos e inventarios que procura hacer completos.

*Tomado de Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Siglo XXI Editores, México, 1979, pp. 14-16.

La segunda dificultad es más seria, pues es posible preguntarse si todos los fenómenos en que se interesa la antropología social exhiben de veras el carácter de signos. Esto es bastante claro para los problemas que estudiamos más frecuentemente. Cuando consideramos tal o cual sistema de creencias, el totemismo, digamos, o tal o cual forma de organización social —clanes unilineales, matrimonio bilateral— la cuestión que nos planteamos es, por cierto: "¿qué significa todo esto?", y para contestar nos empeñamos en traducir a nuestra lengua reglas primitivamente elaboradas en un lenguaje diferente.

Pero ¿acontece otro tanto con los demás aspectos de la realidad social, como las herramientas, técnicas, o modos de producción y consumo? Se diría que aquí nos las viésemos con objetos, no con signos, concebido el signo, de acuerdo con la célebre definición de Peirce, como "aquello que remplaza alguna cosa para alguien". ¿Qué remplaza, entonces, un hacha de piedra, y para quién?

La objeción es válida hasta cierto punto y explica la repugnancia que inspira a algunos admitir en el campo de la antropología social fenómenos tocantes a otras ciencias, así la geografía y la tecnología. O sea, que la expresión "antropología cultural" es apropiada para designar esta parte de nuestros estudios y subrayar su originalidad.

Con todo, es bien sabido —y fue uno de los títulos de gloria de Mauss el haberlo establecido, de acuerdo con Malinowski— que especialmente en las sociedades de las que nos ocupamos, pero también en las otras, estos dominios están como impregnados de significación. Merced a este aspecto nos conciernen ya.

Finalmente, la intención exhaustiva que inspira nuestras investigaciones transforma en gran medida su objeto. Técnicas tomadas aisladamente pueden aparecer como algo dado en bruto, legado histórico o resultado de una componenda entre las necesidades del hombre y los constreñimientos del medio. Pero cuando se ubican en el inventario general de las sociedades que la antropología se afana en constituir, se manifiestan bajo nueva luz, puesto que las imaginamos como el equivalente de otras tantas elecciones que cada sociedad parece hacer (lenguaje cómodo que debemos despojar de su antropomorfismo) entre posibilidades cuyo cuadro habrá que establecer. En este sentido, se comprende que un tipo determinado de hacha de piedra pueda ser un signo: en un contexto determinado ocupa el lugar —para el observador capaz de comprender su uso— del útil diferente que otra sociedad emplearía con los mismos fines.

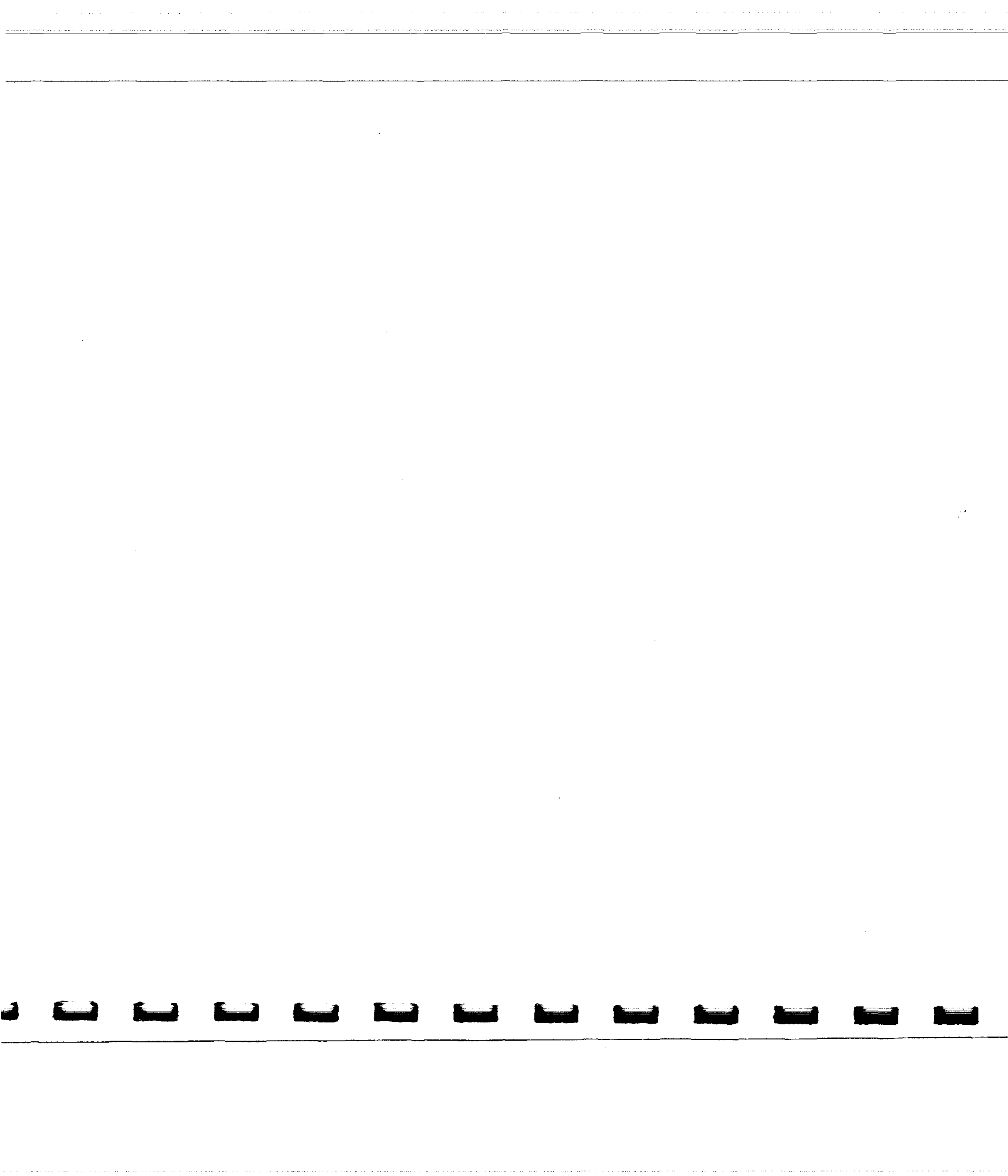
Con ello hasta las técnicas más simples de una sociedad primitiva cualquiera adquieren carácter de sistema, analizable en los términos de un sistema más general. El modo como ciertos elementos de tal sistema han sido conservados,

excluidos otros, permite concebir el sistema local como un conjunto de elecciones significativas, compatibles o incompatibles con otras elecciones, y que cada sociedad, o cada periodo de su desenvolvimiento, se ha visto conducida a realizar.

O sea, al plantear la naturaleza simbólica de su objeto, la antropología social no tiene la intención de separarse de los *realia*. ¿Cómo lo habría de hacer, puesto que el arte, donde todo es signo, utiliza mediaciones materiales? No es posible estudiar dioses desconociendo sus imágenes, ritos sin analizar los objetos y sustancias que fabrica o manipula el oficiante, reglas sociales independientemente de las cosas que les corresponden. La antropología social no se acantona en una parte del dominio de la etnología; no separa cultura material y cultura espiritual. En la perspectiva que le es propia, y que deberemos de ubicar, les consagra igual interés. Los hombres comunican por medio de símbolos y signos; para la antropología —una conversación del hombre con el hombre— todo es símbolo y signo que se plantea como intermediario entre dos sujetos.

Por esta deferencia hacia los objetos y las técnicas, tanto como por la certeza de laborar sobre significaciones, nuestra concepción de la antropología social nos aleja sensiblemente de Radcliffe-Brown, quien hasta su muerte, acaecida en 1955, hizo tanto por otorgar autonomía a nuestras investigaciones.

[...]



V La interiorización y la objetivación de la cultura

Concebida como conjunto de hechos simbólicos, la cultura tiene dos modos de existencia, según Bourdieu: uno como "símbolos objetivados bajo formas de prácticas rituales y objetos cotidianos, religiosos, artísticos, etcétera"; otro como "formas simbólicas y estructuras mentales interiorizadas". Es decir, existen formas objetivadas y formas interiorizadas de la cultura dialécticamente relacionadas entre sí.

Esta distinción estratégica, frecuentemente olvidada en los estudios sociológicos y antropológicos, supone que no existe cultura sin sujeto ni sujeto sin cultura. Se deduce, por consiguiente, que carece de sentido hablar de "cultura material", es decir, de sus formas objetivadas, si no las referimos a los actores sociales concretos, a sus modos de vida y a un "espacio de identidad".

Disponemos de dos conceptos teóricos —posiblemente homologables entre sí— para abordar las formas interiorizadas de la cultura: el concepto *habitus* de Bourdieu, entendido como "esquemas de percepción, de valoración y de acción"; y el de representaciones sociales, elaborado por la escuela europea de psicología social, presentado en forma pedagógica y compacta por uno de sus representantes más destacados, Jean-Claude Abric.

Los psicólogos sociales han formulado también un dispositivo metodológico de primer orden para explorar los fenómenos representacionales. En cambio, los sociólogos y los antropólogos no suelen abordar las formas subjetivadas de la cultura, debido probablemente a su dificultad intrínseca: prefieren concentrarse masivamente en el estudio de sus formas objetivadas, más accesibles a la observación etnográfica y a la descripción: fiestas, rituales, danzas, comida, vestimenta, etcétera. Sin embargo, Gilberto Giménez y Mónica Gendreau introdu-

cen aquí el estudio de una "forma objetivada" en gran parte olvidada por las ciencias sociales (con excepción de la geografía), y a la que muy pocos han prestado atención: la encarnación de la cultura en el territorio, la región y el paisaje.

HABITUS, ETHOS, HEXIS...*

—¿Qué relación establece usted entre el *ethos* y el *habitus*, y otros conceptos como el de *hexis* que usted también emplea?
—He empleado el término *ethos*, después de muchos otros, por oposición a lo ético, para designar un conjunto objetivamente sistemático de disposiciones con dimensión ética, de principios prácticos (ya que la ética constituye un sistema intencionalmente coherente de principios explícitos). Esta distinción es útil, sobre todo para evitar errores prácticos: por ejemplo, si se olvida que podemos tener principios en estado práctico, sin tener una moral sistemática, una ética, se está olvidando que, por el sólo hecho de plantear preguntas y de interrogar, se obliga a la gente a pasar del *ethos* a lo ético; por el sólo hecho de proponer a su apreciación normas constituidas, verbalizadas, se supone resuelto este paso. O, en otro sentido, se olvida que la gente puede parecer incapaz de responder a problemas propios de la ética, aunque sea capaz de responder en la práctica a las situaciones que plantean las cuestiones correspondientes.

La noción de *habitus* engloba la de *ethos*, y por eso empleo cada vez menos esta última. Los principios prácticos de clasificación constitutivos del *habitus* son indisociablemente lógicos y axiológicos, teóricos y prácticos (desde el mismo momento en que decimos blanco o negro, estamos diciendo bueno o malo). Como la lógica práctica se halla orientada a la acción, compromete inevitablemente valores. Por eso he abandonado la distinción a la que he tenido que recurrir una o dos veces, entre *eidos* como sistema de esquemas lógicos y *ethos* como sistema de esquemas prácticos, axiológicos (y, con tanta mayor razón, por cuanto la compartimentación del *habitus* en dimensiones —*ethos, eidos, hexix*— implica el riesgo de reforzar la visión realista que nos inclina a pensar en términos de instancias separadas). Además, todos los principios de opción preferencial se encuentran incorporados, convertidos en posturas, en disposiciones corporales: los valores son gestos, modos de estar de pie, de caminar, de hablar. La fuerza del *ethos* radica en que es una moral hecha *hexis*, gesto, postura.

*Pierre Bourdieu, *Questions de sociologie*, Les Éditions de Minuit, París, 1980, pp. 133-136. Traducción de Gilberto Giménez.

Se echa de ver por qué he llegado poco a poco a no emplear más que la noción de *habitus*; ésta tiene una larga tradición: la escolástica la ha empleado para traducir la *hexis* de Aristóteles. (Se encuentra en Durkheim, quien en *L'évolution pédagogique en France* apunta que la educación cristiana ha tenido que resolver los problemas planteados por la necesidad de modelar *habitus* cristianos con base en una cultura pagana; y también en Mauss, en el famoso texto sobre las técnicas del cuerpo. Pero ninguno de estos autores ha conferido un papel decisivo a dicha noción.)

Pero, ¿por qué haber buscado esta vieja palabra? Porque esta noción de *habitus* permite enunciar algo parecido a lo que evoca la noción de hábito, aunque distinguiéndose de ésta en un punto esencial. El *habitus,* como lo dice el término, es aquello que se ha adquirido, pero que también se ha encarnado de modo durable en el cuerpo bajo la forma de disposiciones permanentes. La noción nos recuerda entonces constantemente que se refiere a algo histórico, ligado a la historia individual, y que se inscribe en un modo de pensamiento genético, por oposición a modos de pensamiento esencialistas (como la noción de competencia que se encuentra en el léxico chomskyano).

Por lo demás, la escolástica incluía también bajo el nombre de *habitus* algo así como una propiedad, un capital. Y de hecho, el *habitus* es un capital, pero como se halla incorporado, se presenta bajo las apariencias de la inneidad. Pero, ¿por qué no haber hablado simplemente de hábito? Porque el hábito es considerado espontáneamente como algo repetitivo, mecánico, automático y más bien reproductivo que productivo. Quiero insistir, sin embargo, en la idea de que el *habitus* es algo poderosamente generador. El *habitus* es, para decirlo rápidamente, un producto de condicionamientos que tiende a reproducir la lógica objetiva de éstos, pero sometiéndola a una transformación; es una especie de máquina transformadora que hace que "reproduzcamos" las condiciones sociales de nuestra propia producción, pero de modo relativamente imprevisible, de manera tal que no se pueda pasar simple y mecánicamente del conocimiento de las condiciones de producción al conocimiento de los productos.

Aunque esta capacidad para engendrar prácticas, discursos u obras, no tiene nada de innato y se ha constituido históricamente, no puede reducirse totalmente a sus condiciones de producción, antes que nada porque funciona de manera sistemática: no se puede hablar de *habitus* lingüístico, por ejemplo, sino a condición de no olvidar que no es más que una dimensión del *habitus* en cuanto sistema de esquemas generadores de prácticas, y de esquemas de percepción de las prácticas, evitando autonomizar la producción de palabras respecto de la

producción de preferencias estéticas, gestos o cualquier otra práctica posible. El *habitus* es un principio de invención que, aunque producido por la historia, es relativamente independiente de la historia: las disposiciones son duraderas, lo que entraña todo tipo de efectos de *histéresis* (es decir, de retardo, de desfase, cuyo ejemplo por excelencia es Don Quijote).

Se puede pensar el hábito por analogía con un programa de computadora (una analogía peligrosa, por cierto, por mecanicista), pero de un programa autocorregible. Está constituido por un conjunto sistemático de principios simples y parcialmente sustituibles, a partir de los cuales se puede inventar una infinidad de soluciones no deducibles directamente de sus condiciones de producción.

Aunque principio de una autonomía real respecto de las determinaciones inmediatas por la "situación", el *habitus* no constituye, sin embargo, una especie de esencia histórica de la cual la existencia no sería más que el desarrollo, en suma, un destino definido de una vez por todas. Los ajustes incesantemente impuestos por las necesidades de adaptación a situaciones nuevas e imprevistas pueden determinar transformaciones duraderas del *habitus*, pero estas transformaciones no exceden ciertos límites, entre otras razones porque el *habitus* define la percepción de la situación que lo determina.

La "situación" es, en cierta manera, la condición permisiva de la realización del *habitus*. Cuando las condiciones objetivas de la realización no son dadas, el *habitus*, contrariado en forma continua por la situación, puede convertirse en sede de fuerzas explosivas (resentimiento) que pueden esperar (y aun acechar) la oportunidad para entrar en acción, y se expresarán desde el momento en que se les ofrezcan condiciones objetivas favorables, por ejemplo, la posición de poder del pequeño jefe. (El mundo social es un inmenso reservorio de violencia acumulada que se revela cuando encuentra las condiciones de su realización.)

En pocas palabras, por reacción contra el mecanicismo instantaneísta, uno se ve obligado a insistir sobre las capacidades "asimiladoras" del *habitus*, pero el *habitus* es también adaptación y ajuste que sólo excepcionalmente asumen la forma de una conversión radical.

—¿Qué diferencia hace usted entre un campo y un aparato?

—Una diferencia que me parece capital. La noción de aparato reintroduce el peor de los funcionalismos: se trata de una máquina infernal programada para realizar ciertos fines. El sistema escolar, el Estado, la Iglesia y los partidos no son aparatos sino campos. Sin embargo, en ciertas condiciones pueden entrar a funcionar como aparatos. Son éstas las condiciones a examinar.

Dentro de un campo, los agentes y las instituciones están en lucha, con fuerzas diferentes y según las reglas constitutivas de ese espacio de juego, con el objeto de apropiarse de los beneficios (*profits*) específicos que se hallan en disputa dentro de ese juego. Quienes dominan el campo poseen los medios para hacerlo funcionar en su provecho; pero deben contar también con la resistencia de los dominados. Un campo se convierte en aparato cuando los dominantes tienen los medios para anular la resistencia y las reacciones de los dominados; es decir, cuando el bajo clero, los militantes, las clases populares, etcétera, no pueden sino padecer la dominación; cuando todos los movimientos se producen de arriba hacia abajo y los efectos de dominación son tales que cesan por completo la lucha y la dialéctica constitutivas del campo. Hay historia en la medida en que hay gente que se rebela, que hacen historias. La "institución total" o totalitaria — asilo, prisión, campo de concentración— tal como la describe Goffman, así como el Estado totalitario, tratan de instituir el fin de la historia.

La diferencia entre los campos y los aparatos se manifiesta con claridad en las revoluciones. Se hace como si bastara con apoderarse del "aparato de Estado" y cambiar el programa de la enorme máquina para obtener un orden social radicalmente nuevo. De hecho, la voluntad política debe contar con la lógica de los campos sociales, universos extremadamente complejos donde las intenciones políticas pueden verse desviadas o invertidas (lo que es verdad para la acción de los dominantes y para la acción subversiva, como lo prueba todo cuanto suele describirse con el lenguaje inadecuado de la recuperación, aún ingenuamente finalista). Una acción política no puede estar segura de producir los efectos deseados a no ser que disponga de aparatos, es decir, de organizaciones en las cuales los dominados han sido reducidos a la *ejecución perinde ac cadaver* (militantes, militares, etcétera). Los aparatos constituyen, entonces, un estado, que puede considerarse como patológico, de los campos.[1]

[1] Se encontrarán desarrollos complementarios, en P. Bourdieu, "Le fétichisme de la langue", en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 4, julio de 1975, pp. 2-32; "L'économie des échanges linguistiques", en *Langue française*, núm. 34, mayo de 1977, pp. 17-34; "Le langage autorisé, note sur les conditions sociales de l'efficacité du discours rituel", en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núms. 5-6, noviembre de 1975, pp. 183-190; "L'onthologie politique de Martin Heidegger", en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núms. 5-6, noviembre de 1975, pp. 109-157.

LAS REPRESENTACIONES SOCIALES: ASPECTOS TEÓRICOS*

La noción de "representación social" a la que aquí nos referimos corresponde a la teoría elaborada en 1961 por S. Moscovici. Ignorada durante mucho tiempo por la comunidad científica, esta teoría ha sido reconocida finalmente desde hace tres lustros y constituye desde entonces una referencia obligada no sólo en psicología social sino también en otras ciencias sociales, como lo testimonian coloquios y obras interdisciplinarias que le han sido consagradas. Son incontables los trabajos de historiadores, etnólogos, sociólogos o economistas que confirman su importancia en el análisis de los fenómenos sociales.[1]

Este éxito de la teoría es testimonio elocuente del renacimiento del interés por los fenómenos colectivos y, más precisamente, por las reglas que rigen el pensamiento social. El estudio del pensamiento "ingenuo" o del "sentido común" se torna esencial de ahora en adelante. Se reconoce que la identificación de la "visión del mundo" que los individuos o grupos albergan en sí mismos y utilizan para actuar o tomar posición, resulta indispensable para entender la dinámica de las interacciones sociales y aclarar los determinantes de las prácticas sociales.

Luego de recordar las bases teóricas de la noción, intentaremos presentar el estado actual de los conocimientos acerca del funcionamiento del sistema representacional y los intentos de validación recientes —sobre todo experimentales— de esta teoría.

La teoría de las representaciones sociales

Para nosotros, el punto de partida de esta teoría radica en el abandono de la distinción clásica, particularmente desarrollada en los enfoques behavioristas, entre sujeto y objeto. En efecto, la teoría de las representaciones plantea que "no existe un corte radical entre el universo exterior y el universo interior del individuo (o del grupo). El sujeto y el objeto no son fundamentalmente distintos".[2]

*Jean-Claude Abric, *Prácticas sociales y representaciones*, Embajada de Francia-CCC-IFAL/Ediciones Coyoacán, México, 2001, pp. 11-28. (Traducción revisada por Gilberto Giménez.)

[1] C. Belisle y B. Schiele (eds.), "Les savoirs dans les pratiques quotidiennes", en *Recherches sur les Représentations*, CNR, París, 1984; D. Jodelet (ed.), *Les représentations sociales*, PUF, París, 1989, pp. 31-61.

[2] S. Moscovici, prefacio, en C. Herzlich, *Santé et maladie*, Mouton, París, 1969, p. 9.

Ese objeto está inscrito en un contexto activo, concebido parcialmente al menos por la persona o el grupo como prolongación de su comportamiento, actitudes y normas a las que se refiere. Dicho de otro modo, el estímulo y la respuesta son indisociables, ya que se forman juntos. Una respuesta no es estrictamente una reacción a un estímulo porque hasta cierto punto tal respuesta está en el origen del estímulo, es decir, este último está determinado en gran parte por la respuesta.

Cuando, por ejemplo, un individuo o grupo expresa una opinión, es decir, una respuesta respecto de un objeto o situación, dicha opinión en cierta forma es constitutiva del objeto, lo determina. El objeto se reconstruye entonces de modo que resulte consistente con el sistema de evaluación utilizado por el individuo. Dicho de otro modo, un objeto no existe en sí mismo; sólo existe para un individuo o grupo y en relación con ellos. Por lo tanto, es la relación sujeto-objeto la que determina al objeto mismo. Una representación siempre es la representación de algo para alguien. Y como lo dice Moscovici, esta relación, "este vínculo con el objeto es parte intrínseca del vínculo social y por eso mismo debe ser interpretado dentro de este marco.[3] Por tanto, la representación siempre es de carácter social.

Esta hipótesis —la del abandono del corte sujeto-objeto— nos induce a conferir un estatus nuevo a lo que suele llamarse la "realidad objetiva", definida por los componentes objetivos de la situación y del objeto. Plantearemos que no existe *a priori* una realidad objetiva, debido a que toda realidad es representada y apropiada por el individuo o el grupo y reconstruida en su sistema cognitivo, además de estar integrada en su sistema de valores que depende de su historia y del contexto social e ideológico circundante. Y esta realidad así apropiada y restructurada constituye para el individuo o el grupo la realidad misma. Por consiguiente, toda representación es una forma de visión global y unitaria de un objeto, pero también de un sujeto. Esta representación restructura la realidad para permitir una integración, tanto de las características objetivas del objeto como de las experiencias anteriores del sujeto y de su sistema de normas y actitudes. Esto permite definir la representación como una visión funcional del mundo que permite al individuo o al grupo conferir sentido a sus conductas y entender la realidad a través de su propio sistema de referencias y, por lo mismo, adaptarse a dicha realidad y definir en ella un lugar para sí.

[3] S. Moscovici, "L'ère des représentations sociales", en W. Doise y G. Palmonari (eds.), *L'étude des représentations sociales*, Delachaux y Niestlé, Neuchâtel, 1986, p. 71.

Es "una forma de conocimiento, elaborada y compartida socialmente con un objetivo práctico que concurre a la construcción de una realidad común para un conjunto social".[4] Constituye a la vez "el producto y el proceso de una actividad mental por medio de la cual un individuo o un grupo reconstituye la realidad a la que se enfrenta atribuyéndole una significación específica".[5]

Por consiguiente, la representación no es un simple reflejo de la realidad sino organización significante de la misma. Y esta significación depende a la vez de factores contingentes ("circunstancias" dice Flament) —naturaleza y constricciones de la situación, contexto inmediato, finalidad de la situación— y de factores más generales que rebasan la situación misma: contexto social e ideológico, lugar del individuo en la organización social, historia del individuo y del grupo, intereses sociales en juego.

La representación funciona como un sistema de interpretación de la realidad que rige las relaciones de los individuos con su entorno físico y social; ella va a determinar sus comportamientos o sus prácticas. La representación es una guía para la acción, orienta las acciones y las relaciones sociales. Es un sistema de predecodificación de la realidad, puesto que determina un conjunto de anticipaciones y expectativas.

La representación como sistema sociocognitivo

"Es un error decir que las representaciones sociales son representaciones cognitivas", afirma Moscovici.[6] Esta afirmación podría dar lugar a errores de interpretación y, por lo tanto, merece ser aclarada. En efecto, las representaciones no son exclusivamente cognitivas sino también sociales, y en esto radica precisamente su especificidad en relación con otras producciones o mecanismos cognitivos. Por consiguiente, el análisis y la comprensión de las representaciones sociales y su funcionamiento supondrán siempre un doble enfoque, un acercamiento que calificamos como sociocognitivo e integra los dos componentes de la representación.

Su componente cognitivo, primeramente: la representación supone, como ya lo hemos dicho, un sujeto activo, y desde ese punto de vista posee una "textura psicológica",[7] y está sometida a las reglas que rigen los procesos cognitivos.

[4] Jodelet, *op. cit.*, p. 36.

[5] J.C. Abric, *Cooperation, compétition et représentations sociales*, DelVal, Cousset, 1987, p. 64.

[6] S. Moscovici, *op. cit.*, p. 73.

[7] S. Moscovici, *La psychanalyse, son image, son public*, PUF, París, 1961, segunda edición 1976, p. 40.

Su componente social, en segundo lugar: la puesta en práctica de esos procesos cognitivos está determinada directamente por las condiciones sociales en donde se elabora o se transmite una representación. Y esta dimensión social genera reglas que pueden ser muy diferentes de la "lógica cognitiva".

Es así como las representaciones sociales tienen una característica específica que por otro lado dificulta su análisis: están sometidas a una doble lógica, la lógica cognitiva y la lógica social. Pueden definirse como construcciones sociocognitivas regidas por sus propias reglas. La coexistencia de ambas lógicas permite explicar y comprender, por ejemplo, por qué la representación integra a la vez lo racional y lo irracional; por qué tolera e integra contradicciones aparentes; y por qué los razonamientos que genera pueden parecer "ilógicos" o incoherentes.

Pero en realidad estas contradicciones o ilogismos son sólo aparentes. Pensamos que una representación ciertamente constituye un conjunto organizado y coherente. Tenemos que descubrir las reglas de su funcionamiento específico; son las que se encuentran en la intersección de los procesos cognitivos y de la lógica social. Veremos a continuación cómo nuestros propios trabajos,[8] los de Grize y su equipo,[9] y los de Flament (en esta obra en el capítulo 2), han intentado aclarar ese funcionamiento específico de las representaciones sociales internándose en la vía del estudio cognitivo de los fenómenos mentales colectivos auspiciado por Jodelet.[10]

La representación como sistema contextualizado

Hemos afirmado anteriormente que uno de los componentes fundamentales de la representación era su significación. Y esta significación está doblemente determinada por efectos de contexto.

Por el contexto discursivo, en primer lugar. Es decir, por la naturaleza de las condiciones de producción del discurso a partir del cual va a formularse o a ser detectada una representación. En la medida en que en la mayoría de los casos son producciones discursivas las que permiten el acceso a las representaciones, es necesario analizar sus condiciones de producción y tener en cuenta que la representación obtenida a partir de ellas ha sido producida en situación, para un auditorio ante el cual se pretende argumentar y convencer,[11] y que la significa-

[8] J.C. Abric, *op. cit.*

[9] J.B. Grize, *Salariés face aux nouvelles technologies*, CNRS, París, 1987.

[10] D. Jodelet (ed.), *op. cit.*

[11] J.B. Grize, *op. cit.*

ción de la representación social dependerá, por lo menos en parte, de las relaciones concretas que se verifican en el tiempo de una interacción.[12]

Por el contexto social, en segundo lugar. Es decir, en parte por el contexto ideológico, y en parte también por el lugar del individuo o del grupo respectivo en el sistema social. "La significación de una representación social se halla siempre imbricada o anclada en significaciones más generales que intervienen en las relaciones simbólicas propias de un campo social determinado."[13]

Este doble efecto de contexto implica "una referencia necesaria al contexto social y no solamente discursivo" para entender el contenido y la dinámica de una representación (en esta obra, *cf.* Flament). En efecto, como lo demuestran bastante bien Guimelli[14] y Flament (en esta obra), los elementos de una representación pueden activarse o no en un contexto dado, y algunas contradicciones aparentes de la representación —los componentes "extraños", según Flament— pueden estar ligados directamente a sus efectos de contexto. Precisamente la consideración de estos efectos debería permitir descubrir el principio organizador de la representación enmascarado por la preñez de un contexto particular.

Funciones de las representaciones sociales

Si, como pensamos, las representaciones sociales desempeñan un papel fundamental en las prácticas y en la dinámica de las relaciones sociales, es porque responden a cuatro funciones esenciales:

FUNCIONES DE SABER: PERMITEN ENTENDER Y EXPLICAR LA REALIDAD

En cuanto saber práctico de sentido común, como dice Moscovici, las representaciones sociales permiten a los actores sociales adquirir conocimientos e integrarlos en un marco asimilable y comprensible para ellos, en coherencia con su funcionamiento cognitivo y con los valores a los que se adhieren. Por otro lado, facilitan la comunicación social e incluso es la condición necesaria de la misma. También definen el marco de referencia común que permite el intercambio so-

[12] G. Mugny y F. Carugati, *L'intelligence au pluriel: les représentations sociales de l'intelligence et de son développement*, DelVal, Cousset, 1985, p. 23.

[13] W. Doise, "Attitudes et représentations sociales", en D. Jodelet (ed.), *op. cit.*, pp. 189, 220-338.

[14] C. Guimelli, *Agression idéologique, pratiques nouvelles et transformation progressive d'une représentation sociale*, doctorado de la Universidad de Provenza, Aix-en-Provence, 1988.

cial, la transmisión y la difusión de ese saber "ingenuo". Finalmente, ponen de manifiesto ese esfuerzo permanente del hombre por entender y comunicarse que, según Moscovici,[15] constituye la esencia misma de la cognición social.

FUNCIONES IDENTITARIAS: DEFINEN LA IDENTIDAD Y PERMITEN SALVAGUARDAR LA ESPECIFICIDAD DE LOS GRUPOS

Además de la función cognitiva de entender y explicar, "las representaciones tienen también por función situar a los individuos y a los grupos en el campo social... [ellas permiten] elaborar una identidad social y personal gratificante, es decir, compatible con los sistemas de normas y valores social e históricamente determinados".[16]

Esta función identitaria otorga a las representaciones un lugar primordial en los procesos de comparación social. Las investigaciones sobre el papel de las representaciones en las relaciones intergrupos presentadas por Doise,[17] ilustran y confirman bien esta función.

Es así como la representación del propio grupo está siempre marcada por la sobrevaluación de algunas de sus características o de sus producciones,[18] cuyo objetivo es salvaguardar una imagen positiva de su grupo de pertenencia.

Por lo demás, la referencia a representaciones que definen la identidad de un grupo, desempeñará un papel importante en el control social ejercido por la colectividad sobre cada uno de sus miembros, particularmente en los procesos de socialización.

FUNCIONES DE ORIENTACIÓN: GUÍAN LOS COMPORTAMIENTOS Y LAS PRÁCTICAS

El sistema de predecodificación de la realidad que constituye la representación social convierte a esta última, como hemos dicho, en guía para la acción. Este proce-

[15] S. Moscovici, "On Social Representation", en J.P. Forgas (ed.), *Social Cognition. Perspectives on Every Day Understanding*, Academic Press, 1981, pp. 181-209.

[16] Mugny y F. Carugati, *op. cit.*, p. 183.

[17] W. Doise, "Relations et représentations intergroupes", en S. Moscovici (ed.), *Introduction à la psychologie sociale*, vol. 2, Larousse, París, 1973.

[18] J. Mann, "Sida, crise mondiale, science et vie", en *Dossier Sida*, 1992, pp. 156-160; B.M. Bass, "Personal Background and Intergroup Competitiveness", en *Technical Report*, 7, contractNONR 624, 1965; G. Lemaine, "Inégalité, comparaison et incompatibilité, esquisse d'une théorie de l'originalité sociale", en *Bulletin de Psychologie*, 252, XX, 1966, pp. 1-2, 1-9.

so de orientación de las conductas por las representaciones resulta de tres factores esenciales:

La representación interviene directamente en la definición de la finalidad de la situación, determinando así *a priori* el tipo de relaciones pertinentes para el sujeto, pero también, eventualmente, en situaciones en donde hay una tarea por efectuar, el tipo de gestión cognitiva que se adoptará. Hemos podido demostrar, así, que la representación de la tarea determina directamente el tipo de gestión cognitiva adoptado por el grupo, así como la forma en que se estructura y comunica, todo ello independientemente de la realidad "objetiva" de la tarea.[19]

En esta misma perspectiva, Codol[20] puso en evidencia cómo los demás elementos de la representación de la situación (representación de sí mismo, representación de su grupo o del otro grupo) desempeñan un papel similar en la determinación del comportamiento.

La representación produce igualmente un sistema de anticipaciones y expectativas, por lo que constituye una acción sobre la realidad: selección y filtro de las informaciones, interpretaciones orientadas a conformar esa realidad a la representación. Por ejemplo, la representación no sigue al desarrollo de una interacción ni depende de ésta, más bien la precede y determina.

Así, hemos podido mostrar que en situaciones de interacción conflictiva, el mismo comportamiento efectivo de un compañero podía ser interpretado en forma radicalmente diferente (cooperativo o competitivo), según la naturaleza de la representación elaborada por el sujeto.[21] La existencia de una representación de la situación previa a la interacción misma explica el hecho de que, en la mayoría de los casos, "los juegos estén definidos de antemano" y las conclusiones estén ya planteadas incluso antes de iniciar la acción.

Finalmente, en tanto que representación social, es decir, en tanto reflejo de la naturaleza de las reglas y vínculos sociales, la representación prescribe comportamientos o prácticas obligadas. Ésta define lo lícito, tolerable o inaceptable en un contexto social determinado. Nosotros mismos y, sobre todo, C. Flament, volveremos a ocuparnos más extensamente del aspecto prescriptivo de las representaciones sociales en esta obra.

[19] J.C. Abric, "Experimental Study of Group Creativity: Task Representation, Group, Structure, and Performance", en *European Journal of Psychology*, I, 1971, pp. 311-326.
[20] J.P. Codol, "Représentation de soi, d'autrui et de la tache dans une situation sociale", en *Psychologie Française*, 1969, pp. 14, 217-228.
[21] J.C. Abric, *Coopération, compétition..., op. cit.*

FUNCIONES JUSTIFICADORAS: PERMITEN JUSTIFICAR *A POSTERIORI* LAS TOMAS DE POSICIÓN Y LOS COMPORTAMIENTOS

Acabamos de ver cómo las representaciones desempeñan un papel esencial antes de la acción. Pero intervienen también después de la acción, permitiendo a los actores explicar y justificar sus conductas en una situación dada o en consideración a sus compañeros.

Así sucede, por ejemplo, en las relaciones entre grupos. Autores como Avigdor, Wilson y Kayatani, citados por Doise,[22] mostraron cómo las representaciones intergrupos tienen por función esencial justificar los comportamientos adoptados respecto de otro grupo. En función de la naturaleza de las relaciones establecidas con éste y su evolución, se constata que las representaciones del otro grupo evolucionan. Así, en situación de relaciones competitivas, se irán elaborando progresivamente las representaciones del grupo contrario con el objeto de atribuirle características que justifiquen un comportamiento hostil en su contra. Nos encontramos entonces ante un caso de figura interesante para estudiar las relaciones entre representaciones y prácticas, un caso en donde la representación está determinada por la práctica de las relaciones. Desde este punto de vista, aparece un nuevo papel de las representaciones: el de mantenimiento y reforzamiento de la posición social del grupo involucrado. La representación tiene por función perpetuar y justificar la diferenciación social; al igual que los estereotipos, puede tener por objetivo la discriminación o el mantenimiento de una distancia social entre los grupos respectivos.

Valor heurístico de la teoría de las representaciones sociales

El análisis de las funciones de las representaciones sociales demuestra que éstas son indispensables para la comprensión de la dinámica social. La representación proporciona información y explicación sobre la naturaleza de los vínculos sociales intra e intergrupos, y sobre las relaciones de los individuos con su entorno social. Por eso es un elemento esencial en la comprensión de los determinantes de los comportamientos y prácticas sociales. Por sus funciones de elaboración de un sentido común y de construcción de la identidad social, así como por las expectativas y las anticipaciones que genera, está en el origen de las prácticas sociales.

[22] W. Doise, *Relations et représentations...*, *op. cit.*

Por sus funciones justificadoras, adaptadoras y de diferenciación social, depende de las circunstancias exteriores y de las prácticas mismas, lo cual significa que está modulada o inducida por las prácticas.

Es así como se pone de manifiesto —y volveremos a esto en la última parte de esta obra— un doble sistema de determinación entre representaciones sociales y prácticas, cuyo análisis todavía está por hacerse en gran parte.

II. Organización y estructura de las representaciones sociales

Así definida, la representación está constituida por un conjunto de informaciones, creencias, opiniones y actitudes a propósito de un objeto dado. Además, este conjunto de elementos está organizado y estructurado. Por lo tanto, el análisis de una representación y la comprensión de su funcionamiento necesitan obligatoriamente una doble identificación: la de su contenido y estructura. Es decir, los elementos constitutivos de una representación están jerarquizados y sometidos a una ponderación y mantienen entre sí relaciones que determinan la significación y el lugar que ocupan en el sistema representacional. Esta característica implicará, como veremos en el capítulo 3, una metodología específica de recolección y análisis de datos. Después de Moscovici, todos los autores están de acuerdo en definir la representación como conjunto organizado, pero nosotros hemos propuesto una hipótesis respecto de esta organización interna: la hipótesis llamada "núcleo central", que puede formularse en los siguientes términos: la organización de una representación presenta una modalidad particular y específica: los elementos de la representación no sólo están jerarquizados sino además toda representación está organizada alrededor de un núcleo central constituido por uno o varios elementos que dan su significación a la representación.[23]

1. LOS ORÍGENES DE LA NOCIÓN DE NÚCLEO CENTRAL

La idea de centralidad, como la de núcleo, no es nueva. Desde 1927, en uno de los primeros textos de F. Heider respecto del estudio de los fenómenos de atribución, se encuentra la idea de que "las personas tienden a atribuir los acontecimientos que se producen en su entorno a núcleos unitarios, internamente condicionados, y que son, de algún modo, los centros de la textura causal del mundo". Del mis-

[23] J.C. Abric, "Jeux, conflits et représentations sociales", tesis de doctorado, Universidad de Provenza, Aix-en-Provence, 1976.

mo modo, dice Heider, cuando estudiamos las percepciones de los individuos sobre el entorno social, nos percatamos de que cuando un individuo percibe su entorno social se esforzará por dar un sentido a la diversidad de los estímulos inmediatos. Esta operación, orientada a la búsqueda de un sentido, se efectuará mediante una focalización sobre esos núcleos unitarios de los cuales acabamos de hablar. Y son esos núcleos unitarios los que atribuirán la significación a los hechos esperados. De este modo, en ese proceso de percepción social aparecen elementos centrales, al parecer constitutivos del pensamiento social, que permiten poner en orden y entender la realidad vivida por los individuos o los grupos.

Sobre este mismo tema de la percepción social —y esto resulta bastante interesante para nosotros— los trabajos de Asch[24] refuerzan la idea de organización centralizada. Recordemos que en su célebre investigación, Asch propone a los sujetos un conjunto de siete rasgos que supuestamente describen a un individuo, y analiza cómo se forman las impresiones y los juicios emitidos sobre las personas así caracterizadas. Lo que Asch estudia en cierto modo —al menos así lo interpretamos— es cómo la representación, la imagen que nos formamos del otro, se constituye a partir de un conjunto de informaciones. Lo que nos parece particularmente interesante en sus resultados es la puesta en evidencia de que entre los siete rasgos de carácter propuestos, sólo uno de ellos (expresivo/frío) desempeña un papel determinante en el sentido de generar la naturaleza de la percepción. Este elemento, y sólo él, desempeña un papel central al determinar la percepción del personaje de manera significativamente más importante a la de todos los demás. Se constata una vez más la presencia de un elemento central que determina la significación del objeto presentado, en este caso otro individuo. La jerarquía entre los elementos produce y favorece la centralidad de uno de ellos. Y la simple transformación de este elemento central provoca un cambio radical de la impresión.

Por lo tanto, la idea de núcleo, lo mismo que la de centralidad, está muy presente en trabajos de psicología social propiamente no concernientes a las representaciones sociales. Pero la volvemos a encontrar en el trabajo de Moscovici sobre el psicoanálisis, a propósito de la génesis de las representaciones, tal como este autor la postula.[25] Para Moscovici, el paso del concepto "psicoanálisis" a su representación social, se efectúa a través de operaciones o de etapas sucesivas. La primera

[24] S.E. Asch, "Forming Impressions of Personality", en *Journal an Abnormal and Social Psychology*, pp. 258-290.

[25] S. Moscovici, *La psychanalyse...*, *op. cit.*

fase de la elaboración de esta representación consistirá, para los individuos involucrados, en retener de manera selectiva una parte de la información que circula en la sociedad a propósito del psicoanálisis, para desembocar en un arreglo particular de conocimientos respecto de este objeto. Este proceso, llamado de "objetivación" permite pasar —dice Moscovici— de la teoría científica a lo que él denomina un "modelo figurativo" o "núcleo figurativo" o, también, una esquematización de la teoría apoyada en la selección de algunos elementos concretos. Además de seleccionados y clasificados, los elementos del núcleo han sido también "descontextualizados", es decir, disociados del contexto que los produjo, adquiriendo así una mayor autonomía, lo cual aumenta su posibilidad de utilización para el individuo. Por consiguiente, el núcleo es simple, concreto, gráfico y coherente; corresponde igualmente al sistema de valores al cual se remite el individuo, es decir, lleva la marca de la cultura y de las normas sociales circundantes.

Para el sujeto, el núcleo adquiere estatus de evidencia. Para él se confunde con la realidad misma y constituye el fundamento estable alrededor del cual se construirá el conjunto de la representación. Es el núcleo el que va a proporcionar el marco de categorización e interpretación de las nuevas informaciones que llegan al sujeto, convirtiéndose así en "contenido activo que sirve para guiar la conducta y dar un sentido a los hechos".[26] Los otros elementos de la representación serán retenidos, categorizados e interpretados en función de la naturaleza del núcleo figurativo.

Veremos que la teoría del núcleo central retoma en gran parte los análisis de S. Moscovici, pero cuida de no limitar ese núcleo figurativo a su papel genético. Por nuestra parte, pensamos que el núcleo central es el elemento esencial de toda representación constituida y puede, de algún modo, desbordar el simple marco de objeto de la representación para encontrar directamente su origen en valores que lo superan, y no requiere ni aspectos figurativos ni esquematizaciones y ni siquiera concreción.

La teoría del núcleo central[27]

Toda representación se organiza alrededor de un núcleo central. Éste es el elemento fundamental de la representación, puesto que determina a la vez la significación y la organización de la representación.

[26] *Ibid.*

[27] J.C. Abric, *Jeux conflits...*, *op. cit.*; *Coopération, compétition... op. cit.*

El núcleo central —o núcleo estructurante— de una representación garantiza dos funciones esenciales: 1) una función generadora: elemento mediante el cual se crea o se transforma la significación de los otros elementos constitutivos de la representación. Por su conducto, esos elementos adquieren un sentido y un valor; 2) una función organizadora: el núcleo central determina la naturaleza de los vínculos que unen entre sí los elementos de la representación. Es, en este sentido, el elemento unificador y estabilizador de la representación.

Por otra parte, tiene una propiedad: constituye el elemento más estable de la representación, el que garantiza la perennidad en contextos movedizos y evolutivos.

Dentro de la representación será el elemento más resistente al cambio. En efecto, cualquier modificación del núcleo central acarrea una transformación completa de la representación. Plantearemos, por lo tanto, que la identificación de ese núcleo central permite el estudio comparativo de las representaciones. Para que dos representaciones sean diferentes, deben estar organizadas alrededor de dos núcleos centrales diferentes. Por consiguiente, la simple identificación del contenido de una representación resulta insuficiente para reconocerla y especificarla. Lo esencial es la organización de ese contenido: dos representaciones definidas por un mismo contenido pueden ser radicalmente diferentes si la organización de ese contenido y, por lo tanto, la centralidad de ciertos elementos es diferente.

Por lo demás, la centralidad de un elemento no puede relacionarse exclusivamente con una dimensión cuantitativa. Por el contrario, el núcleo central tiene antes que nada una dimensión cualitativa. No es la presencia importante de un elemento lo que define su centralidad —lo cual lo distingue de los "prototipos" de Rosch—,[28] más bien es el hecho de conferir su significación a la representación. Se pueden concebir perfectamente dos elementos cuya importancia cuantitativa sea idéntica y muy fuerte (por ejemplo, ambos aparecen muy frecuentemente en el discurso de los sujetos), pero uno de ellos está en el núcleo central, mientras el otro no. Si la frecuencia de aparición no es, entonces, un criterio suficiente para determinar la centralidad, los últimos trabajos de Guimelli y Rouquette[29] abren nuevas perspectivas interesantes. Según estos autores —y sus primeros resultados verifican esta hipótesis— la importancia cuantitativa de algunos vínculos

[28] *Ibid.*

[29] C. Guimelli y M.L. Rouquette, "Contribution du modèle associatif des schemes cognitifs de base à l'analyse structurale des représentations sociales", en *Bulletin de Psychologie*, núm. especial, "Nouvelles voies en psychologie sociale", núm. 405, XLV, 1992, pp. 196-202.

(inducción) que mantiene un elemento con el conjunto de los demás elementos, aparece como un indicador pertinente de la centralidad. En efecto, el modelo de los esquemas cognitivos de base que utilizan permite calcular "la valencia" de cada *ítem* de la representación.

Esta valencia es definida "como la propiedad que tiene un *ítem* de ingresar en un número más o menos grande de relaciones de tipo inductivo". Puesto que un elemento central determina la significación de los demás elementos, su valor debe ser entonces significativamente más elevado al de los *ítems* periféricos. Guimelli presenta en esta obra resultados en ese sentido, subrayando así que el análisis de una representación ciertamente debe de ser estructural.[30]

Este núcleo central está constituido por uno o varios elementos que ocupan una posición privilegiada en la estructura de la representación: son ellos los que dan su significación a la representación. Está determinado, por un lado, por la naturaleza del objeto representado y, por otro, por la relación que el sujeto o grupo mantiene con dicho objeto; finalmente, por el sistema de valores y normas sociales que constituyen el entorno ideológico del momento y del grupo. Según la naturaleza del objeto y la finalidad de la situación, el núcleo central podrá tener dos dimensiones diferentes:

a) una dimensión funcional, como ocurre, por ejemplo, en las situaciones con finalidad operatoria: entonces se privilegiarán en la representación los elementos de su núcleo más importantes para la realización de la tarea. Así lo confirman, por ejemplo, los trabajos de Ochanine,[31] al demostrar que en una actividad profesional las "imágenes operativas" que guían el comportamiento del operador están funcionalmente deformadas, y que los elementos sobrevalorados en la representación son los que permiten el máximo de eficiencia al desempeñar un papel determinante en la realización de la tarea. Asimismo, y en otro dominio, el estudio del entorno urbano, Lynch subraya el hecho de que la representación de la ciudad se organiza alrededor de algunos elementos centrales: los esenciales para la orientación y el desplazamiento urbanos.[32]

b) una dimensión normativa en todas las situaciones en donde intervienen directamente dimensiones socioafectivas, sociales o ideológicas. En este tipo de situaciones, se puede pensar que una norma, estereotipo o actitud fuertemente marcada, estarán en el centro de la representación.

[30] *Ibid.*,

[31] M. Ochanine, en J.C. Abric, "Experimental Study of Group Creativity...", *op. cit.*

[32] K. Lynch, *L' image de la cité*, Dunod, París, 1969.

Así ocurre, por ejemplo, con la representación de la mujer en la sociedad, tópico estudiado por R.H. Chombart de Lauwe.[33] Dicha representación se organiza alrededor de lo que él llama un "núcleo estático" constituido por estereotipos de fuerte valor afectivo. O más recientemente, en el estudio de la representación del dinero, efectuado por P. Vergès, ésta se organiza para ciertos grupos alrededor de una visión moral de la economía, asociada con juicios sobre la ética y los valores morales relacionados con la calidad de vida.[34]

La identificación del núcleo central es igualmente determinante para conocer el objeto mismo de la representación en el sentido de que, como le gusta formular a Claude Flament, "una de las cuestiones importantes no es tanto estudiar la representación de un objeto, como saber primero cuál es el objeto de la representación.[35]

Observación fundamental, en nuestra opinión, porque cualquier objeto no es forzosamente objeto de representación. Para serlo, es necesario que los elementos organizadores de su representación formen parte o estén directamente asociados con el objeto mismo. Esta reflexión, desarrollada y enriquecida por él mismo en esta obra, lleva a C. Flament a definir dos grandes tipos de representaciones:

Las representaciones autónomas, cuyo principio organizador se sitúa en el nivel del objeto mismo. Es el caso de la representación del psicoanálisis estudiada por Moscovici,[36] de la enfermedad mental estudiada por Jodelet,[37] o de la inteligencia estudiada por Mugny y Carugati.[38] En esta última investigación, los autores demuestran claramente la existencia de un núcleo central (que nombran "núcleo duro"), constituido por la experiencia vivida de las diferencias de inteligencia entre los individuos.

Las representaciones no autónomas, cuyo núcleo central se ubica fuera del objeto mismo, en una representación más global a la que el objeto se encuentra integrado. Es el caso, por ejemplo, de la representación del cambio de tren que hemos estudiado para descubrir que la significación de esta representación había

[33] R.H. Chombart de Lauwe, *La femme dans la société. Son image dans différents milieux sociaux*, CNRS, París, 1963.

[34] P. Vergès, "L'évocation de l'argent: une méthode pour la definition du noyau central d'une représentation", en *Bulletin de Psychologie*, núm. especial "Nouvelles voies en psychologie sociale", 405, XLV, pp. 203-209.

[35] Comunicación personal.

[36] S. Moscovici, *La psychanalyse...*, *op. cit.*

[37] D. Jodelet (ed.), *Folies et représentations sociales*, PUF, París 1989.

[38] G. Mugny y F. Carugati, *L'intelligence au pluriel...*, *op. cit.*

que buscarla no en el objeto mismo sino en otra parte: en este caso en la representación del desplazamiento en general y en la imagen de sí (de su estatus social) presente en los viajeros.[39] El estudio de este último tipo de representación es mucho más complejo y requiere de un análisis particular como el desarrollado y propuesto en esta obra por C. Flament.

Los elementos periféricos de la representación

Los elementos periféricos se organizan alrededor del núcleo central. Están en relación directa con él, es decir, su presencia, ponderación, valor y función, están determinados por el núcleo. Constituyen lo esencial del contenido de la representación, su parte más accesible, pero también la más viva y concreta. Abarcan informaciones retenidas, seleccionadas e interpretadas; juicios formulados a propósito del objeto y su entorno y, en fin, estereotipos y creencias. Estos elementos están jerarquizados, es decir, pueden estar más o menos cerca de los elementos centrales: cuando están cerca del núcleo desempeñan un papel importante en la concreción del significado de la representación; cuando están distantes ilustran, aclaran y justifican esta significación. Si los elementos centrales constituyen la clave de bóveda de la representación, como nosotros creemos, los elementos periféricos desempeñan también un papel esencial en la misma. En efecto: constituyen la interfase entre el núcleo central y la situación concreta en donde se elabora o funciona la representación. Los elementos periféricos responden a tres funciones esenciales.

Función de concreción: directamente dependientes del contexto, resultan del anclaje de la representación en la realidad y permiten revestirla en términos concretos, inmediatamente comprensibles y transmisibles. Integran los elementos de la situación en donde la representación se produce, y expresan el presente y lo vivido del sujeto. Además, sobre este punto es interesante constatar la convergencia de nuestras concepciones con las expresadas en un contexto teórico completamente diferente por S. Ehrlich. Al presentar los principios de construcción de las representaciones semánticas y, en particular, el de la jerarquización de los conceptos, éste declara: en estas representaciones "los elementos dominantes constituyen centros de gravedad, polos organizadores o *núcleos duros*,[40]

[39] J.C. Abric y M. Morin, "Recherches psychosociales sur la mobilité urbaine et les voyages interurbains", en *Cahiers Internacionaux de Psychologie Sociale*, 1990, pp. 5, 11-35.
[40] Cursivas del comp.

particularmente resistentes al olvido. Los elementos secundarios están ahí sobre todo para especificar los primeros, señalar los detalles y crear un ambiente contextual particular".[41]

Funciones de regulación: más flexibles que los elementos centrales, los periféricos desempeñan un papel esencial en la adaptación de la representación a las evoluciones del contexto. Entonces pueden ser integradas a la periferia de la representación tal o cual información nueva o transformación del entorno. De este modo, podrán integrarse algunos elementos susceptibles de cuestionar los fundamentos de la representación, confiriéndoles un estatuto menor, reinterpretándolos en el sentido de la significación central, o —y volveremos sobre ello— concediéndoles un carácter de excepción o de condicionalidad, como dirá Flament en esa obra. Frente a la estabilidad del núcleo central constituyen el aspecto móvil y evolutivo de la representación.

Funciones de defensa: el núcleo central de una representación —como ya dijimos— resiste al cambio, ya que su transformación acarrearía un trastorno completo. Por tanto, el sistema periférico funciona como sistema de defensa de la representación. Constituye lo que Flament llama su "parachoques". De este modo, la transformación de una representación se operará en la mayoría de los casos mediante la transformación de sus elementos periféricos: cambio de ponderación, interpretaciones nuevas, deformaciones funcionales defensivas, integración condicional de elementos contradictorios. Por lo tanto, es en el sistema periférico donde podrán aparecer y ser soportadas las contradicciones.

Veamos ahora en esta perspectiva cómo los trabajos de Flament[42] en esa obra constituyen un avance importante en el análisis del papel en este sistema periférico.

En efecto, Flament considera que los elementos periféricos son esquemas organizados por el núcleo central "que garantizan en forma instantánea el funcionamiento de la representación como rejilla de desciframiento de una situación".[43] La importancia de estos esquemas en el funcionamiento de la representación resulta de tres funciones asignadas por Flament.

[41] C. Flament, "Pratiques et représentations sociales", en J.L. Beauvois, R.V. Joule y J.M. Monteil (eds.), *Perspectives cognitives et conduites sociales. I. Théories implicites et conflicts cognitifs,* DelVal, Cousset, 1987, pp. 143-150.

[42] Flament, "Pratiques et représentations...", *op. cit.*; "Structure et dynamique des représentations sociales", en D. Jodelet (ed.), *op. cit.*

[43] Flament, "Structure et dynamique...", *op. cit.*, p. 209.

Son, en primer lugar, prescriptores de los comportamientos, y nosotros añadimos, de las tomas de posición del sujeto. En efecto, indican lo que es normal hacer o decir en una situación dada, teniendo en cuenta la significación y finalidad de esta situación. De este modo, permiten guiar la acción o las reacciones de los sujetos de manera instantánea sin acudir a las significaciones centrales.

En segundo lugar, permiten una modulación personalizada de las representaciones y las conductas que les están asociadas. De este modo, una representación única —y por lo tanto organizada alrededor de un mismo núcleo central— puede dar lugar a diferencias aparentes relacionadas con la apropiación individual o contextos específicos, las cuales se traducirán eventualmente a través de los sistemas periféricos en forma de comportamientos relativamente diferentes, a condición, por supuesto, de que esas diferencias sean compatibles con un mismo núcleo central.

Finalmente, los esquemas periféricos protegen, en caso de necesidad, al núcleo central. Encontramos aquí la función de defensa ya señalada. Más lejos aún en su análisis, Flament pone de relieve uno de los procesos que se establecen cuando una representación es atacada de manera importante, es decir, cuando su núcleo central es amenazado. Los esquemas normales directamente asociados al núcleo se transforman entonces en "esquemas extraños" definidos por cuatro componentes: "La invocación de lo normal, la designación del elemento extranjero, la afirmación de una contradicción entre esos dos términos, y la propuesta de una racionalización que permita soportar, por un tiempo, la contradicción.[44]

Veremos en esa obra (capítulo 2), los últimos avances de esta hipótesis, y cómo las nociones de "condicionalidad", "reversibilidad de la situación" y "buenos motivos" permiten ilustrar un aspecto nuevo e interesante de las relaciones entre el sistema de representación y las prácticas sociales que le están asociadas, pero también el problema central de la dinámica y transformación de una representación. Dejemos a Flament la tarea de desarrollar su teoría en el capítulo siguiente, pero señalemos que por lo menos una de sus intuiciones acaba de recibir una confirmación experimental. En su trabajo más reciente, Moliner acaba efectivamente de verificar un punto esencial de la teoría de Flament, aclarando los papeles respectivos del núcleo central y de los elementos periféricos en el funcionamiento de la representación: "Los esquemas centrales (el núcleo central) son normativos en el sentido de que expresan la normalidad, pero no la certeza,

[44] Flament, "Pratiques et représentations...", *op. cit.* p. 146.

mientras que los esquemas periféricos condicionales expresan lo frecuente, a veces lo excepcional, pero nunca lo anormal".[45]

Las representaciones como doble sistema

Las representaciones sociales y sus dos componentes, núcleo central y elementos periféricos funcionan, por lo tanto, como una entidad en donde cada parte desempeña un papel específico, pero complementario de la otra. Tanto su organización como su funcionamiento se rigen por un doble sistema.[46]

Un sistema central (el núcleo central), cuya determinación es esencialmente social y se relaciona con condiciones históricas, sociológicas e ideológicas. Directamente asociado con valores y normas, define los principios fundamentales alrededor de los cuales se constituyen las representaciones. Es la base común propiamente social y colectiva que define la homogeneidad de un grupo a través de comportamientos individualizados que pueden aparecer como contradictorios. Desempeña un papel esencial en la estabilidad y coherencia de la representación, y garantiza su perennidad y conservación en el tiempo. Se inscribe en la duración y por eso entendemos que evoluciona —salvo circunstancias excepcionales— en forma muy lenta. Además es relativamente independiente del contexto inmediato en donde el sujeto utiliza o verbaliza sus representaciones: su origen está en otra parte, en el contexto global —histórico, social, ideológico— que define las normas y valores de los individuos y grupos dentro de un sistema social determinado.

Un sistema periférico, cuya determinación es más individualizada y contextualizada, bastante más asociado con las características individuales y con el contexto inmediato y contingente donde están inmersos los individuos. Este sistema periférico permite la adaptación, la diferenciación en función de lo vivido y la integración de las experiencias cotidianas. Permite modulaciones personales en torno a un núcleo central común, generando representaciones sociales individualizadas. Mucho más flexible que el sistema central, de algún modo lo protege permitiéndole integrar informaciones y hasta prácticas diferenciadas. Permite

[45] P. Moliner, "Validation, expérimentale de l'hypotese du noyau central des représentations", en *Bulletin de Psychologie*, 387, XLI, 1989, pp. 328, 759-762.

[46] J.C. Abric, "Systeme central, systeme périphérique: leurs fonctions et leur rôle dans la dynamique des représentations sociales". Communication à la Ire Conférence Internationale sur les Représentations Sociales, Ravello, Italia, octubre de 1992.

la aceptación en el sistema de representación de cierta heterogeneidad de contenido y de comportamiento.

Este sistema periférico no es, por tanto, un elemento menor de la representación. Al contrario, es fundamental: asociado con el sistema central, permite a éste anclarse en la realidad. Pero se comprende también que la heterogeneidad del sistema periférico no pueda avalar la existencia de representaciones diferenciadas. Al contrario —y la contribución de Flament en este punto nos parece fundamental— el análisis del sistema periférico (por ejemplo, la identificación de los "esquemas extraños" y "esquemas condicionales"), constituye un elemento esencial en la identificación de las transformaciones en curso; puede constituir un indicador muy fuerte de las modificaciones futuras de la representación, un síntoma indiscutible de una evolución en situaciones en donde la representación está en proceso de transformación. Es la existencia de ese doble sistema lo que permite entender una de las características esenciales de las representaciones sociales aparentemente contradictoria: dichas representaciones son a la vez estables y movedizas, rígidas y flexibles. Estables y rígidas porque están determinadas por un núcleo central profundamente anclado en el sistema de valores compartido por los miembros del grupo; movedizas y flexibles porque son alimentadas por las experiencias individuales e integran los datos de lo vivido y de la situación específica, así como la evolución de las relaciones y prácticas sociales en donde se inscriben los individuos o grupos.

La concepción de las representaciones sociales aquí formulada permite igualmente afrontar algunas críticas emitidas por autores como Bourdieu, Chamboredon y Passeron, quienes le reprochan su dependencia "de las ingenuidades de las filosofías sociales del consenso".[47] En efecto, una segunda característica esencial de las representaciones sociales tal como las consideramos —que incluso puede aparecer todavía como contradictoria— es que esas representaciones sociales son a la vez consensuales y marcadas por fuertes diferencias interindividuales. Porque como señala muy bien Doise, "la identidad de los principios de regulación no impide en forma alguna la diversidad de las tomas de posición que se manifiestan por medio de actitudes y opiniones [...]. Una multiplicidad aparente de tomas de posición [...]. [puede ser] producida a partir de principios organizadores comunes".[48]

[47] P. Bourdieu, J.C. Chamburedom y J.C. Passeron, *Le métier du sociologue*, Mouton, París-La Haya, 1968.

[48] W. Doise, "Les représentations sociales: définition d'un concept", en *Connexions*, 45, 2, 1985, pp. 245-253.

El estudio de las representaciones sociales debe tomar en cuenta, por tanto, las diferencias interindividuales, pero también debe permitir descubrir si esas diferencias son esenciales: es decir, si se sustentan en divergencias fundamentales relativas a su significación profunda y central, o si manifiestan aprehensiones del mundo ciertamente diferentes, pero no concernientes a lo esencial. Para nosotros, y parece que también para Flament (véase capítulo 2), la homogeneidad de una población no se define por el consenso entre sus miembros sino más bien por el hecho de que sus representaciones se organizan alrededor del mismo núcleo central, del mismo principio generador de la significación que ellos confieren a la situación o al objeto que confrontan. En este sentido, el estudio de las representaciones sociales nos parece esencial en psicología social porque ofrece un marco de análisis e interpretación que permite entender la interacción entre el funcionamiento individual y las condiciones sociales en donde evolucionan los actores sociales. Y también permite entender los procesos que intervienen en la adaptación sociocognitiva de los individuos a las realidades cotidianas y a las características de su entorno social e ideológico.
[...]

Bibliografía

Abric J.C., "Experimental Study of Group Creativity: Task Representation, Group Structure and Performance", en *European Journal of Psychology,* I, 1971.

——, Jeux, "Conflits et représentations sociales", tesis de doctorado, Universidad de Provenza, 1976.

——, "L'artisan et l'artisanat: Analyse du contenu et de la structure d'une représentation sociale", en *Bulletin de Psychologie,* 37, 1984.

——, *Coopération, compétition et représentations sociales,* DelVal, Cousset, 1987.

——, "L'étude expérimentale des représentations sociales", en D. Jodelet (ed.), *Les représentations sociales,* PUF, París,1989.

——, "Système central, système périphérique: leurs fonctions et leur rôle dans la dynamique des représentations sociales". Communication à la Ire Conférence Internationale sur les Représentations Sociales, Ravello, Italia, octubre de 1992.

Abric J.C., Morin M., "Recherches psychosociales sur la mobilité urbaine et les voyages interurbains", en *Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale,* 5, Bruselas, 1990.

Aissani, Y., Bonardi C., Guelfucci B., "Représentation sociale et noyau central: problèmes de méthode", en *Revue Internationale de Psychologie Sociale,* 3, 1990.

APFELBAUM, E., "Représentations du partenaire et interactions à propos d'un dilemme du prisonnier", en *Psychologie Française,* 1967.

ASCH S.E., "Forming Impressions of Personality", en *Journal of Abnormal and Social Psychology,* 41, 1946.

AVIGDOR R., "Étude expérimentale de la genèse des stéréotypes", en *Cahiers Internationaux de Sociologie,* 14, 1953.

BASS B.M., "Personal Background and Intergroup Competitiveness", en *Technical Report,* 7, contract NONR 624, 1965.

BELISLE, C., Schiele B., (eds.), Les *savoirs dans les pratiques quotidiennes. Recherches sur les représentations.* CNRS, París, 1984.

BOURDIEU, P., Chamboredon J.C., Passeron J.C., *Le métier du sociologue,* Mouton, París-La Haya, 1968.

CHOMBART, de Lauwe R.H. *et alii., La femme dans la société. Son image dans différents milieux sociaux,* CNR, París, 1963.

CODOL J.P., "Représentation de soi, d'autrui et de la tâche dans une situation sociale", en *Psychologie Française,* núm. 14, 1969.

COLUSSE L., Colusse P., "Les représentations psychosociales de l'informatique", en L. Wilkin (ed.), *Technologies de l'information, aspects humains et sociaux,* Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruselas, 1986.

DE ROSA, A.S., "The Social Representations of Mental Ilness in Children and Adults, en W. Doise y S. Moscovici (eds.), *Current Issues in Social Psychology,* Cambridge University Press, 1987.

DOISE, W., "Intergroup Relations and Polarization of Invidual and Collective Judgements, en *Journal of Personality and Social Psychology,* 1969.

——, "Relations et représentations intergroupes", en S. Moscovici (ed.), *Introduction à la psychologie sociale,* vol. 2, Larousse, París, 1973.

——, *L'articulation psychosociologique et les relations entre groupes,* De Boeck, Bruselas, 1976.

——, "Les représentations sociales: définition d'un concept", en *Connexions,* 45, 2, 1985.

——, "Attitudes et représentations sociales", en D. Jodelet (ed.), *Les représentations sociales,* PUF, París, 1992.

EHRLICH, S., "Les représentations sémantiques", en *Psychologie Française,* núm. 30, 1985.

FLAMENT C., "L'analyse de similitude: une technique pour les recherches sur les représentations sociales", en *Cahiers de Psychologie Cognitive,* 1(4), 1981.

——, "Pratiques et représentations sociales", en J.L. Beauvois, R.V. Joule y J.M. Monteil (eds.), *Perspectives cognitives et conduites sociales. I. Théories implicites et conflicts cognitifs.*, DelVal, Cousset, 1987.

——, "Structure et dynamique des représentations sociales", en D. Jodelet (ed.), *Les représentations sociales,* PUF, París, 1989.

GILLY M., *Maîtres-élèves: rôles institutionnels et représentations*, PUF, París, 1980.

GRIZE J.B., Vergès P, Silem A., *Salariés face aux nouvelles technologies,* CNRS, París, 1987.

GUIMELLI C., *Agression idéologique, pratiques nouvelles et transformation progressive d'une représentation sociale,* doctorado de la Universidad de Provenza, Aix-en-Provence, 1988.

GUIMELLI C., Rouquette M.L., "Contribution du modèle associatif des schèmes cognitifs de base à l'analyse structurale des représentations sociales", en *Bulletin de Psychologie,* número especial "Nouvelles voies en Psychologie Sociale", 405, XLV, 1992.

HEIDER F., "Ding und Medium", *en Symposium,* I, 1927.

INRP, "Représentation des élèves et enseignement", en *Rapport de Recherches*, núm. 12, Institut National de Recherche Pédagogique, París, 1986.

JODELET D. (ed.), *Les représentations sociales,* PUF, París, 1989.

——, *Folies et représentations sociales,* PUF, París, 1989.

LEMAINE G., "Inégalités, comparaison et incompatibilité, esquisse d'une théorie de l'originalité sociale", en *Bulletin de Psychologie,* núm. 252, XX (1-2), 1966.

LYNCH K., *L'image de la cité,* Dunod, París, 1969.

MANN J., "Sida, crise mondiale, science et vie", en *Dossier Sida*, 1992.

MOLINER P., "Validation expérimentale de l'hypothèse du noyau central des représentations sociales", en *Bulletin de Psychologie,* XLI, núm. 387, 1989.

——, *La représentation sociale comme grille de lecture,* Presses Universitaires de Provence, Aix-en-Provence, 1992.

MOLINER R., "L'induction par scénario ambigu. Une méthode pour l'étude des représentations sociales", en *Revue Internationale de Psychologie Sociale,* 1993.

MOSCOVICI S., *La psychanalyse, son image, son public,* PUF, París, 1961, segunda edición 1976.

——, Prefacio, en C. Herzlich, *Santé et maladie,* Mouton, París, 1969.

——, "On Social Representation", en J.P. Forgas (ed.), *Social Cognition. Perspectives on Every Day Understanding*. Academic Press, Londres, 1981.

——, "L'ère des représentations sociales", en W. Doise y G. Palmonari (eds.), *L'étude des représentations sociales*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1986.

MUGNY, G., Carugati F., *L'intelligence au pluriel: les représentations sociales de l'intelligence et de son développement,* DelVal, Cousset, 1985.

VERGÈS, P., "L'évocation de l'argent: une méthode pour la definition du noyau central d'une représentation", en *Bulletin de Psychologie,* número especial "Nouvelles voies en psychologie sociale", 405, XLV.

WILSON, W., Kayatani M., "Intergroup Attitudes and Strategies in Games between Opponents of the Saure or a Different Race", en *Journal of Personnality and Social Psychology*, 9, I, 1968.

PAISAJE, CULTURA Y APEGO SOCIOTERRITORIAL EN LA REGIÓN CENTRAL DE MÉXICO*

Introducción

Es un hecho sorprendente el desconocimiento recíproco entre antropólogos y sociólogos, por un lado, y geógrafos, por otro. Por lo menos a partir de los años setenta, estos últimos abandonan toda perspectiva naturalista y definen su disciplina como una ciencia social. Y, de hecho, la llamada nueva geografía no parece hacer otra cosa en nuestros días sino subsumir y replantear, bajo su propia óptica, los mismos problemas que afrontan nuestras disciplinas en el campo de la economía (geografía económica), del poder político (geografía del poder), de la cultura (geografía cultural), de la comunicación (geografía de la comunicación), de las relaciones internacionales (geopolítica) y hasta de la globalización (geografía del espacio mundial). De este modo, se produce una situación paradójica: por un lado están las ciencias sociales tal como las practican los antropólogos y los sociólogos y, por otro, las ciencias sociales como las practican los geógrafos de modo paralelo.

Esta compartimentación absurda debe terminar. Ha llegado el momento de acercarnos a los geógrafos para compenetrarnos con su modo de trabajar y de plantear los problemas, cosa que han hecho ya por su lado los historiadores, siguiendo el ejemplo de Fernand Braudel en su *Identité de la France* (1986). Uno de los beneficios invaluables que podríamos esperar de este acercamiento transdisciplinario podría ser la recuperación del sentido del contexto espacio-temporal o geohistórico como matriz indisociable de los hechos sociales que constituyen nuestro objeto de estudio. Los geógrafos nos han reprochado muchas veces el hecho de hacer girar las ciencias sociales en un espacio vacío y sin dimensiones. Y sabemos que éste es precisamente el problema instalado en el centro del debate contemporáneo sobre el estatuto epistemológico de las ciencias sociales, incluidas la antropología y la sociología.[1] Éstas tienden a definirse en nuestros días como ciencias empíricas de observación del mundo histórico, por definición indisociable de un determinado contexto espacio-temporal.[2]

*Gilberto Giménez y Mónica Gendreau. Ponencia presentada en el Congreso de la Asociación Canadiense de Estudios Latinoamericanos y del Caribe (ACELAC), realizado en la Universidad de Quebec, en Montreal, del 24 al 26 de octubre de 2002. Mesa: "Sociedad y Ecología".

[1] Jean-Claude Passeron, *Le raissonnement sociologique*, Nathan, París, 1991; Jean Michel Berthelot, *Sociologie. Épistémologie d'une discipline*, De Boeck, Bruselas, 2000.

[2] Gilberto Giménez, "La identidad plural de la sociología", en *Estudios Sociológicos*, XIII, núm. 38, pp. 409-419.

El territorio como espacio "apropiado"

El primer concepto que nos proponemos recuperar de la nueva geografía es el de territorio o territorialidad. Se trata de un concepto extraordinariamente importante, no sólo para entender las identidades sociales territorializadas, como las de los grupos étnicos, por ejemplo, sino también para encuadrar adecuadamente los fenómenos del arraigo, del apego y del sentimiento de pertenencia socioterritorial, así como también de la movilidad, las migraciones internacionales y hasta de la globalización.

Según la concepción hoy dominante entre los geógrafos,[3] se entiende por territorio el espacio apropiado[4] por un grupo social para asegurar su reproducción y la satisfacción de sus necesidades vitales, que pueden ser materiales o simbólicas.[5] En esta definición, el espacio se considera como la materia prima a partir de la cual se construye el territorio, y, por lo mismo, tendría una posición de anterioridad respecto de este último. Dicho de otro modo: al margen de sus connotaciones geométricas abstractas o kantianas, el espacio sería una porción cualquiera de la superficie terrestre considerada previamente a toda representación y a toda práctica.

El proceso de apropiación sería entonces consustancial al territorio. Este proceso, marcado por conflictos, permite explicar de qué manera el territorio es producido, regulado y protegido en interés de los grupos de poder. Es decir, la

[3] Claude Raffestin, *Pour une géographie du pouvoir*, Librairies Techniques (LITEC), 1979, p. 129 y ss.; Guy Di Méo, *Géographie sociale et territoires*, Nathan, París, 1998; Jacques Scheibling, *Qu'est-ce que la géographie?*, Hachette, París, 1994, p. 141 y ss.; Jean-Michel Hoerner, *Géopolique des territoires*, Presses Universitaires de Perpignan, Perpiñán, Francia, 1996, p. 19 y ss.

[4] La apropiación supone productores, actores y "consumidores" del espacio, entre otros, el Estado, las colectividades locales, empresas, individuos, etcétera (Scheibling, 1994, p. 78).

[5] Desde esta perspectiva, la historia de la humanidad podría verse como la historia de la apropiación progresiva del espacio por los grupos humanos en función de sus necesidades económicas, sociales y políticas. He aquí otras definiciones equivalentes: "El territorio [...], es aquella porción del espacio apropiada por las sociedades humanas para desplegar en ella sus actividades productivas, sociales, políticas, culturales y afectivas, y a la vez inscribir en ella sus estrategias de desarrollo y, todavía más, para expresar en el curso del tiempo su identidad profunda mediante la señalización de los lugares" (Lecoquierre y Steck, 1999, p. 47). "Se entiende por territorio todo el espacio socializado y apropiado por sus habitantes, cualquiera sea su extensión" (Baud, Bourgeat y Brass, 1997, p. 130). Roger Brunet llama "espacio geográfico" —por oposición a "espacio natural" o a "medio ambiente" (*milieu*)— a lo que sus demás colegas llaman territorio.

territorialidad resulta indisociable de las relaciones de poder, como lo ha demostrado brillantemente Raffestin en su obra clásica *Pour une géographie du pouvoir* (1980). En efecto, bajo la perspectiva que estamos asumiendo, el espacio no es sólo un dato sino también un recurso escaso debido a su finitud intrínseca y, por lo mismo, constituye un objeto en disputa permanente dentro de las coordenadas del poder.

En términos más concretos, la apropiación del espacio se realiza siempre a través de operaciones que se acomodan obligadamente a la sintaxis euclidiana. Es decir, en todos los casos se trata de manipular líneas, puntos y redes sobre una determinada superficie.[6] O, lo que es lo mismo, se trata de operaciones de delimitación de fronteras, de control y jerarquización de puntos nodales (ciudades, poblaciones, islas, entre otros), y del trazado de rutas, vías de comunicación y toda clase de redes.

Para percatarse de ello, dice Raffestin, "bastaría con analizar desde el Renacimiento las grandes políticas espaciales de los estados en relación con sus realizaciones territoriales. En su voluntad de lograr una salida al mar, de preservar el acceso a las rutas, de implantar poblaciones, de hacer coincidir la frontera con una línea de picos o un río, los estados han modulado sus políticas según una axiomática no declarada, pero bien presente y bien real".[7]

Según este mismo autor, las prácticas espaciales a través de las cuales se fabrica un territorio se reducen analíticamente a tres operaciones estratégicas: división o partición de superficies (*maillages*); implantación de nudos (*nœuds*); y construcción de redes (*réseaux*). Estas operaciones de apropiación del espacio pueden darse en función de imperativos económicos, políticos, sociales y culturales. De aquí resulta lo que el mismo autor llama "sistema territorial", que resumiría el estado de la producción territorial en un momento y lugar determinados.[8]

Nosotros vamos a simplificar este "sistema" diciendo que la apropiación del espacio puede ser prevalentemente utilitaria y funcional, o prevalentemente simbólico-cultural. Por ejemplo, cuando se considera el territorio como mercancía generadora de renta (valor de cambio), fuente de recursos, medio de subsistencia, ámbito de jurisdicción del poder, área geopolítica de control militar, como abrigo y zona de refugio, etcétera, se está poniendo el énfasis en el polo utilitario o funcional de la apropiación del espacio. En cambio, cuando se considera como lugar

[6] Roger Brunet llama "corema" a la combinación de estas dimensiones (Scheibling, 1994, p. 82).
[7] Claude Raffestin, *op. cit.*, p. 131.
[8] *Ibid.*, p. 137.

de inscripción de una historia o tradición, como la tierra de los antepasados, recinto sagrado, repertorio de geosímbolos, reserva ecológica, bien ambiental, patrimonio valorizado, solar nativo, paisaje natural, símbolo metonímico de la comunidad o referente de la identidad de un grupo, se está privilegiando el polo simbólico-cultural de la apropiación del espacio. Como decíamos más arriba, esta dimensión cultural del territorio es de capital importancia para entender, por ejemplo, la territorialidad étnica.

Entre los grupos étnicos se dan situaciones en donde la apropiación misma asume un carácter totalmente simbólico, como en el caso de los yaquis de Sonora, quienes ratifican anualmente la posesión de su territorio mediante un recorrido ceremonial de norte a sur atravesando los ocho pueblos tradicionales.[9]

Por lo demás, el espacio geográfico yaqui, constituido concéntricamente por el territorio, los ocho pueblos, el pueblo, el *tebat* o patio, la iglesia, el altar y el hogar, es percibido primariamente por sus habitantes como un espacio cuasisagrado pletórico de geosímbolos.[10]

Naturaleza multiescalar del territorio

Entendido como espacio apropiado, el territorio es de naturaleza multiescalar. Es decir, puede ser aprehendido en diferentes niveles de la escala geográfica:[11] local, regional, nacional, plurinacional, mundial.

El nivel más elemental sería el de la casa-habitación, no importa que se trate de una mansión, una tienda de campaña o un vagón de ferrocarril. Nuestra casa es "nuestro rincón en el mundo", como decía Gastón Bachelard, nuestro territorio más íntimo e inmediato, o también, la prolongación territorial de nuestro cuerpo. Como territorio inmediato y *a priori* del hombre, la casa desempeña una

[9] María Eugenia Olavarría, Ritmo y Estructura del Ciclo Ritual Yaqui, tesis de doctorado presentada en el Departamento de Antropología de la UAM-Iztapalapa (inédito), 1999, p. 120 y ss.

[10] *Ibid.*, p. 81. Un geosímbolo se define "como un lugar, un itinerario, una extensión o un accidente geográfico que por razones políticas, religiosas o culturales revisten a los ojos de ciertos pueblos o grupos sociales una dimensión simbólica que alimenta y conforta su identidad (Bonnemaison, 1981, p. 256).

[11] En geografía el término escala designa la serie ordenada de dimensiones de un espacio, de un fenómeno o de un proceso: local, regional, nacional, plurinacional, mundial (Gérin-Grataloup, 1995, p. 32). De esta manera, si se admite la idea de una conciencia de pertenencia de los hombres a un mismo planeta, nada impide hablar de un teritorio de la humanidad.

función indispensable de mediación entre el "yo" y el mundo exterior, entre nuestra interioridad y la exterioridad, entre "adentro" y "afuera".

El siguiente nivel sería el de los "territorios próximos"[12] que de alguna manera prolongan la casa: es decir, el pueblo, el barrio, el municipio, la ciudad. Se trata del nivel local, frecuentemente objeto de afección y apego, y cuya función central sería la organización "de una vida social de base: la seguridad, la educación, el mantenimiento de caminos y rutas, la solidaridad vecinal, las celebraciones y los entretenimientos".[13]

Después vendría el nivel de los "territorios intermediarios" entre lo local y el "vasto mundo",[14] cuyo arquetipo sería la región. Se trata, como sabemos, de una realidad geográfica difícil de definir debido a la enorme variedad de sus funciones y formas. Pero los geógrafos están de acuerdo en que coincide siempre con un espacio intermedio, no necesariamente contiguo, situado entre el área de las rutinas locales y el de las aventuras o migraciones a "tierras lejanas". Armand Frémont lo define así: "De una manera general, la región se presenta como un espacio intermedio, de menor extensión que la nación y el gran espacio de la civilización, pero más vasto que el espacio social de un grupo y, *a fortiori*, de una localidad. Ella integra los espacios vividos y los espacios sociales confiriéndoles un *minimum* de coherencia y de especificidad. Éstas la convierten en un conjunto estructurado (la combinación territorial) y la distinguen mediante ciertas representaciones en la percepción de los habitantes o de los extranjeros (las imágenes regionales)".[15]

Este mismo autor propone tres modelos o tipos-ideales de regiones: 1) las regiones "fluidas", correspondientes a las poblaciones no estabilizadas, como las de los cazadores-recolectores y los nómadas o seminómadas; 2) las regiones "de arraigo", correlativas a las viejas civilizaciones campesinas; 3) y las regiones "funcionales", enteramente dominadas por las ciudades y las grandes metrópolis.

En fin, no debe confundirse la región con un espacio puramente material. Hemos dicho que constituye una forma de territorio, es decir, una forma de apropiación del espacio a escala intermedia.[16] Y para que desempeñe plenamente sus

[12] Jean Michel Hoerner, *op. cit.*, p. 32.
[13] Guy Di Méo, *op. cit.*, p. 101.
[14] Abraham Moles y Élisabeth Rohmer, *Psycosociologie de l'espace*, L'Harmattan, París, 1998, p. 100 y ss.
[15] Armand Frémont, *La région espace vécu*, Flammarion, París, 1999, p. 189.
[16] Abraham Moles y Elisabeth Rohmer, *op. cit.*

funciones territoriales debe reunir, según los geógrafos, algunas condiciones: "Conviene, en primer lugar, que el espacio regional posea los caracteres de un espacio social, vivido e identitario, delimitado en función de una lógica organizativa, cultural o política. Se requiere, en segundo lugar, que constituya un campo simbólico donde el individuo en circulación encuentre algunos de sus valores esenciales y experimente un sentimiento de identificación con respecto a las personas con quienes se encuentre".[17]

El siguiente nivel escalar corresponde a los espacios del Estado-Nación. En este caso predomina la dimensión político-jurídica del territorio, ya que éste se define ahora primariamente como un espacio de legitimidad del Estado-Nación, aunque no se excluye la dimensión simbólico-cultural, ya que a imagen y semejanza del territorio étnico, también el territorio nacional se concibe como un territorio-signo, es decir, como un espacio cuasisagrado metonímicamente ligado a la comunidad nacional.

El concepto político de territorio deriva, como sabemos, de los tratados de Westfalia, que pusieron fin a la Guerra de Treinta Años a mediados del siglo XVII. A partir de entonces el territorio se convierte en soporte de las naciones, el espacio sobre el cual se ejerce la competencia exclusiva de sus estados. Es la emergencia del Estado-Nación, que desde esa época desempeña un papel decisivo de control político y social de las poblaciones. B. Badie destaca: "El territorio aparece en esta historia como el fundador del orden político moderno, en la medida en que su aventura se confunde ampliamente con la del poder".[18]

Podríamos señalar todavía el nivel de los territorios supranacionales (como el de la Unión Europea, por ejemplo) e incluso el de los "territorios de la globalización". Esta última expresión podría parecer una paradoja, ya que la globalización suele asociarse precisamente con la "desterritorialización" creciente de sectores muy importantes de las relaciones sociales a nivel mundial. En términos de Scholte,[19] estaríamos presenciando la proliferación de relaciones supraterritoriales, es decir, de flujos, redes y transacciones disociados de toda lógica territorial, en el sentido de que no estarían sometidos a las constricciones propias de las distancias territoriales y de la localización en espacios delimitados por fronteras. Tal sería el caso de los flujos financieros, movilidad de capitales, telecomunicaciones y medios electrónicos de comunicación.

[17] Guy Di Méo, *ibid.*, pp. 132-133.

[18] B. Badie, *La fin des territoires*, Fayard, París, 1995.

[19] Jan Aart Scholte, *Globalization,* St. Martin's Press, Nueva York, 2000, p. 46 y ss.

Este discurso omite el hecho de que la globalización, si bien implica cierto grado de "desterritorialización" respecto de las formas tradicionales de territorialidad dominadas por el localismo y el sistema internacional de estados-naciones, constituye en realidad una nueva forma de apropiación del espacio por parte de nuevos actores, como las empresas multinacionales. Por lo tanto, genera una territorialidad propia, no necesariamente continua, que pretende abarcar toda la extensión de la tierra habitada. Esta nueva territorialidad se superpone a las formas tradicionales de construcción territorial trascendiéndolas y neutralizando sus efectos regulatorios y restrictivos en el plano económico, político y cultural. Los "territorios de la globalización" se configuran en forma de redes (*Network Society*),[20] cuyos "nudos" serían las "ciudades mundiales" diversamente jerarquizadas y distribuidas por el mundo.[21] (No olvidemos que la formación de redes y nudos son prácticas espaciales orientadas a la producción de territorios.)

Desde el punto de vista cartográfico, la territorialidad propia de la globalización asumiría la forma de un espacio puntiforme delimitado por fronteras zonales y surcado por flujos de comunicación y libre intercambio, con la particularidad de que tanto los puntos como las redes se densificarían abrumadoramente en el espacio de la tríada: Estados Unidos, Europa y Japón. La globalización, al igual que la modernización y el desarrollo, constituye en realidad un proceso polarizado y desigual.[22]

El paisaje, una ventana abierta sobre el territorio

Paisaje es un término derivado del italiano *paese* y del francés *pays*, como su equivalente alemán *Landschaft* deriva de *Land*, lo mismo que su equivalente inglés *landscape*. Este término recubre un concepto geográfico estrechamente relacionado con el territorio. Se trata de un concepto elaborado por la geografía clásica

[20] Manuel Castells, *The Information Age*, vol. I, *The Rise of the Network Society*, Basil Blackwell Publishers, Oxford and Malden, Mass. (Hay traducción al español.)

[21] La distribución y jerarquización de las "ciudades mundiales" están siendo estudiadas actualmente por el Grupo y Red de Investigaciones sobre las Ciudades y la Globalización (GAWC), que funciona en el Departamento de Geografía de la Universidad de Loughborough, Inglaterra. Dirección electrónica: http://www.lboro.acuk/departments/gy/research/gawe/html

[22] Por eso algunos opinan que hablar de "globalización" constituye un abuso del lenguaje ya que lo que observamos es más bien la "triadización" del mundo.

alemana y francesa que ha transmigrado también a la geografía cultural norteamericana. En el último decenio ha cobrado una nueva actualidad después de un largo eclipse, por dos razones principales: 1) el interés de la geografía física por volver a un análisis global del entorno, asumiendo en esta perspectiva el concepto de paisaje como traducción visible de un ecosistema; 2) el interés de la geografía cultural por la percepción vivencial del territorio, lo que ha conducido al redescubrimiento del paisaje como instancia privilegiada de la percepción territorial, en donde los actores invierten en forma entremezclada su afectividad, imaginario, y aprendizaje sociocultural.

En efecto, como dice Roger Brunet, el paisaje sólo puede existir como percibido por el ojo humano y vivido a través del aparato sensorial, afectivo y estético del hombre.[23] Por consiguiente, pertenece al orden de la representación y la vivencia. Aunque no debe olvidarse que, como todo territorio, también el paisaje es *construido, es decir, es resultado de una práctica ejercida sobre el mundo físico*, desde el simple retoque hasta la configuración integral. Podríamos definirlo sumariamente como "un punto de vista de conjunto sobre una porción del territorio, a escala predominantemente local y, algunas veces, regional". En esta definición se pone el énfasis en dos aspectos: 1) en primer lugar, la idea de algo que se ve, de una realidad sensorialmente perceptible, en contraposición a los territorios ideales o de muy pequeña escala, inaccesibles a nuestra mirada y a nuestro aparato perceptual; 2) en segundo lugar, la idea de un "conjunto unificado", es decir, de una multiplicidad de elementos (peculiaridades del relieve topográfico y del *habitat*, boscosidades, lugares de memoria, objetos patrimoniales, jardines, etcétera) a los que se confiere unidad y significación.

En este sentido, hablamos de paisajes rurales o agrícolas, urbanos, suburbanos o "rurbanos", industriales, turísticos,[24] etcétera.

Así entendido, el paisaje puede ser imaginario (el Edén, el Dorado...), real (la imagen sensorial, afectiva, simbólica y material de los territorios) o también ar-

[23] "Sólo es paisaje lo que está presente y entra por los ojos. No es tanto conocimiento racional sino sensible. Y, además, sólo visual. Los sonidos, olores, temperaturas, humedad, etcétera, que concurren con la representación subjetiva visual no son propiamente paisaje. Son complementos de la percepción paisajística, pero ajenos a ella. Si van pegados a la realidad visual, como el rumor del viento al movimiento de los árboles, o el bramido del mar al choque de las olas, son elementos secundarios a la belleza del paisaje, pero extrínsecos al paisaje mismo" (Sánchez Muniaín, 1948, p. 122).

[24] No olvidemos que los turistas son grandes consumidores de paisajes.

tístico (*cf.* la pintura paisajística a partir del Renacimiento, la descripción del paisaje en la literatura, la descripción fílmica del mismo, etcétera).[25]

La función primordial del paisaje es servir como símbolo metonímico del territorio no visible en su totalidad, según el conocido mecanismo retórico de "la parte por el todo". Una serie de expresiones recurrentes en la reciente literatura geográfica remite directamente a esta función, como, por ejemplo, la idea de que el paisaje es un "resumen del territorio", "una ventana abierta sobre el territorio", "el elemento visible del espacio percibido", "la dimensión emblemática del territorio", "mediador territorial", "la visión fugitiva del territorio vivido por los individuos que lo producen", "la faceta sensorial del territorio" o, finalmente, "la parte emergente del iceberg territorial".

Otra función principalísima del paisaje es la de señalar la diferenciación y el contraste entre los territorios en diferentes niveles de la escala geográfica, destacando la supuesta personalidad o tipicidad de los mismos. En efecto, los geógrafos suelen privilegiar la diversidad contrastante de los paisajes. Para ellos, cada porción de la corteza terrestre, definida por su posición, situación, extensión y atributos concretos, es siempre singular y única.

A la luz de ambas funciones se comprenden ciertas prácticas espaciales frecuentemente generadas desde el poder en nombre del nacionalismo, como la selección de algunos paisajes particulares como característicos del territorio nacional (v. gr., los desiertos norteños tachonados de cactus como característicos del territorio mexicano, la pampa como rasgo prominente del territorio argentino, el Gran Cañón del Colorado como resumen metonímico del territorio norteamericano, etcétera); la creación de grandes parques nacionales como modelos reducidos, protegidos e idealizados del territorio de ciertos estados, lo que constituye una práctica estratégica en países como Estados Unidos y Canadá; y la selección de corredores o litorales turísticos en función del carácter especialmente pintoresco, estético o catártico de sus respectivos paisajes, etcétera.

Como espacio concreto cargado de símbolos y connotaciones valorativas, el paisaje funciona frecuentemente como referente privilegiado de la identidad socioterritorial. Algunos autores han señalado, por ejemplo, cómo los paisajes de los *westerns* han contribuido a modelar la conciencia nacional de los estadunidenses.[26] Algo semejante se ha dicho sobre la escenificación paisajística de los grandes par-

[25] Las pinturas del paisaje constituyen también un objeto de estudio para el geógrafo cuando éste se interesa en las modalidades de su percepción en diferentes épocas.

[26] Jacques Scheibling, *op. cit.*, p. 80.

ques nacionales norteamericanos por medio de rutas, veredas de paseo, elevaciones panorámicas y belvederes turísticos.[27]

Estos encuadres paisajísticos atraen anualmente a millones de visitantes y se reproducen también en millones de copias en magazines, periódicos, carteles turísticos, cine y televisión, alimentando gradualmente un fabuloso imaginario popular. Por eso constituyen vectores eficaces de la identidad norteamericana.

La cultura: mediación entre los hombres y la naturaleza

Nos hemos referido más arriba a la dimensión simbólica o cultural del territorio. En este parágrafo nos proponemos ahondar un poco más en esta cuestión, abordando directamente la relación entre cultura y territorio.

De modo general, los geógrafos consideran a la cultura como una instancia de mediación entre los hombres y la naturaleza. Así, para Vidal de la Blache (1845-1918), fundador de la geografía regional francesa, la cultura es todo aquello que se interpone entre el hombre y el medio ambiente, todo aquello que humaniza el paisaje.

Pero el problema radica en el carácter confuso e inicialmente restrictivo del concepto de cultura empleado por los geógrafos. En efecto, en sus comienzos la geografía cultural, tanto en su versión europea —F. Ratzel, Vidal de la Blache—, como en su versión norteamericana —Carl Sauer (1899-1975)—, entiende por cultura el conjunto de artefactos que permiten al hombre actuar sobre el mundo exterior. Consecuentemente, los geógrafos culturales se dedican a inventariar y clasificar los artefactos materiales de la cultura, como los tipos de casa y de hábitat, los tipos de instrumentos, las prácticas agrícolas y las transformaciones del paisaje, todo ello en el ámbito de las sociedades tradicionales.

Más adelante, los geógrafos recurren masivamente a la vaga noción de modo de vida (*genre de vie, way of life*) como sinónimo de cultura. El propio Vidal de la Blache, quien por un lado afirma que la cultura pertinente es la que se aprehen-

[27] "Antes de la práctica del turismo de masa, los *westerns* ya habían vulgarizado estos paisajes entre los habitantes del mundo entero. Ellos los asociaron a la famosa ideología de la frontera, a la de la apropiación igualitaria del espacio, y a la de un ideal de justicia social vinculado a la moral simplista que vehicula esta producción cinematográfica. Estos paisajes son también fundamento de la legitimidad de la colonización del espacio por oleadas sucesivas de inmigrantes. Éstos no hicieron otra cosa más que tomar posesión de una naturaleza casi vacía, de cuya conservación se harían cargo en adelante" (Di Méo, 2000, p. 196).

de a través de los instrumentos utilizados por las sociedades, y de los paisajes que ellos modelan, por otro asegura que estos elementos sólo adquieren sentido cuando se aprehenden como componentes de los géneros de vida.[28]

Sólo en los dos últimos decenios la geografía cultural descubre las formas interiorizadas de la cultura y coloca las representaciones sociales en el centro de sus preocupaciones bajo el argumento de que el territorio sólo existe en cuanto percibido y representado por quienes lo habitan.[29] La cultura se define ahora como un sistema de valores compartidos y creencias colectivas.[30]

Consecuentemente, ya no interesan las técnicas de producción ni las instituciones societales propias de un grupo sino la interpretación simbólica que los grupos y las clases sociales hacen de su entorno, las justificaciones estéticas o ideológicas que proponen al respecto y el impacto de las representaciones sociales sobre la modelación del paisaje. Surge así la llamada "geografía de la percepción",[31] la "new cultural geography" anglosajona,[32] y la llamada "geografía humanista".[33]

En resumen, la geografía cultural ha oscilado entre los polos del objetivismo y del subjetivismo en su concepción de la cultura. De aquí la necesidad de una concepción más elaborada y equilibrada de la misma, como la propuesta por la antropología interpretativa de Clifford Geertz, por ejemplo.

Este autor define la cultura como "pauta de significados".[34] En esta perspectiva, y en términos descriptivos, la cultura sería el conjunto complejo de signos,

[28] Paul Claval, *La géographie culturelle*, Nathan, París, 1995, pp. 22-23.

[29] Antoine Bailly, *Les concepts de la géographie humaine*, Armand Colin, París, 1998, p. 199 y ss.

[30] Peter J. Hugill y Kenneth E. Foote, *Re-Reading Cultural Geography*, en Kenneth E. Foote (ed.) *et alii*, primera edición, University of Texas Press, p. 22.

[31] Armand Frémont, *op. cit.*

[32] Denis Cosgrove, *Social Formation and Simbolic Landscape*, Croom Helm, Londres, 1984.; James S. Duncan, "Re-Presenting the Landscape: Problems of Reading the Intertextual", en *Paysage et crise de la lisibilité*, edición a cargo de L. Mondada, F. Panese y S. Soderstrom O., Universidad de Lausana, Instituto de Geografía, Lausana, pp. 81-93.

[33] Yi-Fu Tuan, "Humanistic Geography", en *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 66, pp. 615-632; Paul C. Adams, Steven Holescher y Karen E. Till (eds.), *Texture of Place. Exploring Humanist Geographies*, University of Minnesota Press, Minneapolis-Londres.

[34] Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Editorial Gedisa, Barcelona, p. 20 y ss.; John B. Thompson, *Ideología y cultura moderna*, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, p. 183 y ss.

símbolos, normas, modelos, actitudes, valores y mentalidades a partir de los cuales los actores sociales confieren sentido a su entorno y construyen, entre otras cosas, su identidad colectiva. Esta definición permite distinguir dos "estados" o modos de existencia de la cultura: el estado objetivado (en forma de objetos, instituciones y prácticas directamente observables), y el estado "subjetivado" o internalizado (en forma de representaciones sociales y *habitus* distintivos e identificadores, útiles como esquemas de percepción de la realidad y guías de orientación para la acción).[35]

Esta distinción nos parece capital, ya que postulamos que no existe cultura sin sujetos ni sujetos sin cultura. Además, permite distinguir niveles o estratos en la cultura territorial, como el "ecológico", el etnográfico y el de los procesos identitarios vinculados con el sentimiento de pertenencia socioterritorial.

En cuanto a las complejas relaciones entre cultura y territorio podríamos resumirlas del siguiente modo, tomando en cuenta por razones de comodidad expositiva sólo el nivel regional. Si asumimos el punto de vista de las formas objetivadas de la cultura, se distinguen dos casos:

1) Por un lado, dichas formas pueden encarnarse directamente en el paisaje regional, natural o antropizado,[36] convirtiéndolo en símbolo metonímico de toda la región (geosímbolo), o también en signo mnemónico que señala las huellas del pasado histórico. Ésta sería la dimensión ecológica de la cultura regional, que comprendería tanto los geosímbolos y los bienes ambientales, como los paisajes rurales, urbanos y pueblerinos, las peculiaridades del hábitat, los monumentos, la red de caminos y brechas, los canales de riego y, en general, cualquier elemento de la naturaleza antropizada.

2) Por otro, la región puede considerarse como área de distribución de instituciones y prácticas culturales específicas y distintivas a partir de un centro, es decir, como área cultural en el sentido otrora explicado por C. Wissler.[37] Se trata siempre de formas culturales objetivadas, pautas distintivas de comportamiento, como los trajes regionales, las fiestas del ciclo anual y los rituales específicos del ciclo de la vida, danzas lugareñas, cocina regional, formas lingüísticas o so-

[35] Pierre Bourdieu, "Dialogue à propos de l'histoire culturelle", en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales,* núm. 59, pp. 86-93.

[36] Fi Demarchi, "Il territorio come fornitore di referenti simbolici", en *Sociologia urbana e rurale,* año V, 1983, núm. 12, p. 5.

[37] Paul Mercier, *Histoire de l'anthropologie*, PUF, París, 1971, p. 83 y ss.

ciolectos del lugar, etcétera. Como el conjunto de estos rasgos es de tipo etnográfico, podemos denominarlo cultura etnográfica regional.[38]

Si asumimos ahora el punto de vista de las formas internalizadas de la cultura, la región puede ser apropiada subjetivamente como objeto de representación y de apego afectivo y, sobre todo, como símbolo de identidad socioterritorial. En este caso, los sujetos (individuales y colectivos) interiorizan el espacio regional integrándolo a su propio sistema cultural. Con esto hemos pasado de una realidad territorial "externa", culturalmente marcada, a una realidad territorial "interna" e invisible, resultante de la filtración de la primera, con la cual coexiste.

La llamada "geografía de la percepción" suele ocuparse de esta dimensión subjetiva de la región que implica una referencia esencial a los procesos identitarios.[39] En nuestra perspectiva, la identidad regional deriva del sentido de pertenencia sociorregional y se da cuando por lo menos una parte significativa de los habitantes de una región ha logrado incorporar a su propio sistema cultural los símbolos, valores y aspiraciones más profundos de su región. Puede definirse, con M. Bassand, como la imagen distintiva y específica (dotada de normas, modelos, representaciones, valores, etcétera.) que los actores sociales de una región se forjan de sí mismos en el proceso de sus relaciones con otras regiones y colectividades.[40] Esta imagen puede ser más o menos compleja y tener por fundamento un patrimonio pasado o presente, un entorno natural valorizado, una historia, una actividad económica específica o, finalmente, una combinación de todos estos elementos.

El caso del valle de Atlixco[41]

Como señalamos al inicio, los conceptos teóricos hasta aquí elaborados permiten encuadrar adecuadamente una serie de fenómenos sociales que de uno u otro

[38] G. Bouchard, "La région culturelle: un concept, trois objects", en *La région culturelle*, pp. 110-120.

[39] Véase al respecto, el número monográfico "Geografia e percezione", de la *Revista Geografica Italiana*, núm. 1, 1980, y también R. Geipel, M. Cesa Bianchi *et alii*, 1980.

[40] Se encontrará información más amplia sobre los resultados de esta investigación, en Giménez y Gendreau, 2001.

[41] En cuanto a las características sociodemográficas, los cinco municipios del valle tienen una población de más de 164 mil habitantes. Casi 50 por ciento de éstos viven en la ciudad de Atlixco, y el resto se encuentra ubicado en pueblos dispersos de menos de 2 mil 500 habitantes que conforman una enorme variedad de localidades rurales.

modo tienen que ver con la territorialidad. Aquí nos referiremos sólo a dos de ellos, como ejemplos de aplicación: el arraigo o apego socioterritorial y las migraciones internacionales.

Tenemos razones muy válidas para sostener que el arraigo o apego socioterritorial es un fenómeno muy difundido entre las poblaciones campesinas tradicionales de México. Una investigación regional realizada entre 1998 y 1999 en cinco municipios del valle de Atlixco y replicado en dos localidades del estado de Morelos, revela no sólo la notable intensidad del sentimiento de pertenencia o apego socioterritorial sino también el carácter extremadamente localista del mismo.

> El valle de Atlixco conforma una región natural caracterizada por un clima que va de semicálido a cálido, con lluvias en el verano en casi toda la región. El suelo es fértil gracias a los numerosos arroyos que la atraviesan y que forman parte del río Atoyac. Geográficamente está delimitado hacia el sureste por la región Mixteca y hacia el noroeste por el volcán Popocatépetl. Esta ha sido una zona de importancia económica y de alta densidad cultural y religiosa desde la época prehispánica, por lo que hoy persisten algunos elementos culturales comunitarios concernientes a la organización de las fiestas patronales y a los ritos ligados al ciclo de la vida y la muerte que continúan siendo un factor importante en la integración de la región cultural.[42]

Gracias al trabajo etnográfico y a los continuos recorridos por la región, podemos distinguir analíticamente las tres dimensiones anteriormente señaladas de la relación entre territorio y cultura a escala regional, las dos primeras accesibles desde el punto de vista de un observador externo y, la última, de carácter subjetivo.

En la primera dimensión, el territorio regional y sus paisajes constituyen en sí mismos, en su materialidad objetiva, significantes de diferentes significados culturales, es decir, funcionan como "geosímbolos", como territorio-signo. En efecto, pudimos constatar que el valle de Atlixco cuenta con un patrimonio ecológico ambiental definido: el Popocatépetl y la sierra del Tenzo, el cerro de San Miguel y el Cruztépetl, geosímbolos reverenciados y puntos de referencia permanente. A éstos se añaden el paisaje irrigado por los numerosos brazos de los ríos Cantarranas y Nexapa, la abundancia de agua, manantiales, acequias y pozos considerados como lugares sagrados, las áreas de cultivo bien definidas desde la época colonial y la red de caminos rurales que delimitan y comunican a los diversos pueblos entre sí. Encontramos, además, un abundante patrimonio arquitectóni-

[42] G. Bouchard, *op. cit.*

co que constituye la "memoria objetivada" de las diferentes etapas de la vida económica y social en el valle: ex conventos franciscanos y una profusión de iglesias, cada una de ellas con sus respectivos santos patronos, viejos cascos de hacienda, plantas textiles con sus zonas de habitación obrera, y construcciones recientes en colonias periféricas, entre muchos otros elementos.

En la segunda dimensión, el territorio se analiza como área de origen y distribución de instituciones y prácticas culturales. Constituyen lo que hemos llamado, con Bouchard, cultura etnográfica.[43] Hemos podido comprobar que el valle de Atlixco conserva todavía algunas costumbres y rituales prehispánicos, dentro de los que destacan: la lengua náhuatl fuertemente vinculada a los ritos del matrimonio; la institución del padrinazgo y compadrazgo, los bordados autóctonos (estampados en algunas prendas de uso diario celosamente escondidas bajo la ropa urbana), los ritos relacionados con la continua renovación del sistema de cargos y mayordomías, y algunos ritmos y danzas, entre otros. El arraigo del catolicismo popular, producto de la enculturación religiosa, es un elemento fundamental en la cultura regional y pueblerina. Esta religión tradicional integra las visiones indígena y española en una síntesis dinámica y articulada de elementos de ambas culturas.

> Los elementos anteriores conforman el sustrato mínimo que nos permite hablar de región cultural desde el punto de vista del observador externo y considerando la inscripción de la cultura en el espacio y las prácticas sociales. Son "símbolos objetivados", según Bourdieu.[44]

Llegamos así a la tercera dimensión, en donde se considera la integración del territorio regional y sus paisajes al sistema de valores de los actores sociales como objeto de apego afectivo y referente de identidad. La región se transmuta ahora en "simbolismo subjetivado". Desde esta perspectiva, la de los procesos de iden-

[43] Pierre Bourdieu, "Les trois états du capital culturel", en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 30, pp. 3-6.

[44] En nuestro trabajo de campo encontramos modalidades muy peculiares de uso de las nuevas tecnologías de comunicación. Así, por ejemplo, los lugareños graban videos de bodas, entierros, fiestas patronales y otros eventos comunitarios para enviárselos a los familiares emigrados en Nueva York. Incluso hemos conocido casos de madres que graban consejos en casete para sus hijos ausentes. Y éstos, a su vez, graban videos de fiestas de quince años, de celebraciones a la virgen de Guadalupe y hasta de partidos de futbol entre paisanos para enviarlos a sus familiares de Atlixco.

tificación y pertenencia, se necesita apelar a la percepción de los propios actores sociales para definir su relación con la territorialidad regional. Y es aquí donde se requiere una aproximación metodológica diferente para documentar adecuadamente esta dimensión subjetiva de la cultura regional no accesible, por definición, a la observación externa. Nosotros adoptamos la metodología de la gran encuesta por cuestionario, con base en una muestra estadísticamente representativa que abarcó a la región entera. He aquí algunos resultados.

A la pregunta: "si tuviera que escoger dónde vivir, ¿qué lugar preferiría?", 85 por ciento de los entrevistados respondió que en la misma localidad donde reside. Nuestros encuestadores repitieron esta pregunta varias veces y de muy diferentes maneras, pero la respuesta siempre fue la misma en un porcentaje mayor al 80 por ciento.

Y a la pregunta cerrada que les proponía diferentes escalas de amplitud territorial entre localismo y cosmopolitismo, 60.7 por ciento mencionó su pueblo, y 17.7 por ciento, un ámbito todavía menor: su barrio. Es decir, 78.4 por ciento de los entrevistados manifestó un vínculo territorial abrumadoramente localista. El apego al municipio (6.6 por ciento), a todo el valle de Atlixco (6.6 por ciento) y al estado de Puebla presentan porcentajes realmente bajos. Ni qué decir del apego a México como país, que sólo representa 5.3 por ciento.

Esta último resultado es sorprendente porque contradice nuestra hipótesis inicial que preveía un alto nivel de nacionalismo en la región, debido a la inculcación escolar a través de los textos obligatorios y gratuitos. También debido al hecho de que la región de Puebla se vincula de modo muy especial con un episodio glorioso de la lucha contra la invasión francesa en el siglo XIX, cuya fecha ha quedado impresa en la memoria nacional: la batalla del 5 de Mayo.

La descripción del lugar o territorio al cual se siente más ligado se hace siempre en términos altamente valorativos y expresivos: por ejemplo, "éste es el lugar donde nací", "aquí me gusta porque soy libre y hago lo que quiero", "me gusta el olor del campo", "el clima y la comida... son cosas que extrañaría [si viviera en otra parte]", etcétera. Pero, además, la manera de percibir y valorar el territorio, por parte de los habitantes del valle, se manifiesta a través de una serie de ritos y festividades relacionadas fundamentalmente con el ciclo agrícola. En numerosas poblaciones, los lugareños realizan peticiones al volcán Popocatépetl para solicitar una buena temporada de lluvias, bendicen y colman de flores los pozos de donde se extraerá el agua para el riego y, al final del ciclo agrícola, dan gracias a la tierra por la cosecha. En este sentido, la tierra no se percibe en términos "catastrales" o utilitarios, sino fundamentalmente simbólicos, como tierra-madre, la

tierra que sustenta la vida y cubre piadosamente a los antepasados que yacen en su seno, conformando una comunidad ligada por el ciclo de la vida y la muerte. La siguiente frase, que encierra esta concepción, fue expresada por un anciano agricultor, don Miguel: "La tierra no es nuestra, nosotros somos de la tierra".

En lo tocante a la estructura motivacional del apego, ésta es la que corresponde a una comunidad tradicional en el más puro sentido tönniesiano. En efecto, se trata de una estructura basada principalmente en la sangre y en la tierra. En 94 por ciento de los casos, los entrevistados invocaron como razón principal de su apego el hecho de que allí radica su familia. En segundo lugar mencionaron la propiedad de la tierra (88.4 por ciento). En tercer lugar, el que allí viven sus amigos y todos los conocen (82.8 por ciento). Y por último, compartir las ideas y costumbres de la comunidad (82.3 por ciento).

Al parecer, una condición que favorece fuertemente el desarrollo del sentido de pertenencia es la continuidad de la residencia. En la población de estudio pudimos observar una enorme permanencia en el lugar de origen, lo cual nos habla de una elevada autoctonía, ya que 83.5 por ciento de la población vive en la misma localidad donde nació, y 91 por ciento vive en el mismo municipio de origen. El fuerte arraigo y estabilidad de la población rural, como rasgo característico de esta región, no significa que no se hayan producido desplazamientos migratorios a los centros urbanos en el curso del siglo XX. Lo que sucede es que esta población, aferrada a su región, es la que ha "resistido" en el pasado a las fuerzas que pugnaban por desarraigarla (oferta laboral, movilidad social, mejora de las condiciones de vida, servicios educativos y de salud).

También la población ha afrontado durante siglos el proceso pauperizador, crónico en estas zonas rurales. Ello explica la valoración profunda de la tierra y de la familia extensa (biológica y simbólica), así como también el arraigo profundo y la intensidad del apego socioterritorial. El arraigo en el lugar de origen se refuerza por el hecho de ser también el lugar de nacimiento de los padres y el sitio donde se trabaja. En efecto, 94.8 por ciento trabaja en el mismo municipio donde vive, es decir, ni siquiera encontramos movimientos pendulares significativos que obedezcan a motivos de estudio o trabajo.

Ahora bien, debido fundamentalmente a factores ligados a los procesos de globalización, a la crisis económica nacional y del campo en particular, en esta región se ha generado un proceso de migración internacional muy intenso que en menos de veinte años ha afectado a un porcentaje considerable de pobladores de la región. Así, 66.2 por ciento de la población entrevistada aseguró contar con un familiar, al menos, en el extranjero. De éstos, 100 por ciento radica en los Esta-

dos Unidos, y se distribuye del siguiente modo: 69.5 por ciento en la ciudad de Nueva York, 9.7 por ciento en Los Ángeles, y 7.1 por ciento en Nueva Jersey, seguido por las ciudades de Chicago y Boston. Si consideramos el área Nueva York-Nueva Jersey como una misma zona (de hecho varios emigrantes señalaron vivir en Nueva Jersey y laborar en Nueva York), el total de emigrantes de Atlixco en los Estados Unidos que vive en dicha área ascendería a 79.2 por ciento, lo cual le otorga un peso considerable.

Los emigrados, sin embargo, siguen siendo considerados como miembros de la familia y la comunidad, debido a que de algún modo se encuentran siempre "presentes". Éstos mantienen una relación fluida con la familia y la comunidad, gracias a la cobertura de los medios de comunicación y, recientemente, a una red de servicios que vincula a los paisanos en ambos contextos (el local y el de la ciudad de Nueva York). Como arroja el estudio, cerca del 82 por ciento de los emigrados del valle mantiene una interacción frecuente y directa con sus familiares, lo cual nos permite hablar de una migración orientada hacia el retorno. Esto explica la continuidad del arraigo y sentido de pertenencia entre los emigrantes (de primera generación) de la región.

Bajo estas condiciones, la migración internacional no deteriora el apego y el sentido de pertenencia de los emigrantes originarios de Atlixco. Efectivamente, en su lugar de destino (Nueva York, Nueva Jersey), estos emigrantes se comportan como una auténtica diáspora, ya que siguen identificándose fuertemente con sus lugares de origen, con los cuales mantienen una estrecha comunicación a través del teléfono, videos[45] y, sobre todo, a través del envío regular de remesas. Para una población rural en situación de penuria, la percepción de recursos económicos de parte de los paisanos emigrados asegura a quienes se quedan la posibilidad de permanecer en la comunidad y de continuar el cultivo de la tierra; también contribuye a mejorar la infraestructura de los pueblos (mediante la construcción de alcantarillados, por ejemplo), y a reforzar los lazos comunitarios a través del financiamiento de las fiestas y ritos. En palabras de uno de nuestros entrevistados, "hay que irse para poder quedarse". Incluso podríamos afirmar que, contrariamente a lo que hubiéramos esperado, la migración internacional más bien parece haber contribuido a revitalizar, a través de la comunicación constante y de las remesas de dinero, la cultura y las identidades

[45] Luis Goldring, "La migración México-EUA y la transnacionalización del espacio político y social: perspectivas desde el México rural", en *Estudios Sociológicos*, núm. 29, X, pp. 315-340.

locales, dando lugar a la conformación de una "comunidad transnacional" que liga a los miembros ausentes y presentes.

Conclusiones

Para terminar, quisiéramos destacar al menos tres conclusiones que parecen desprenderse de nuestra exposición.

1. No cabe duda de que en la provincia mexicana, sobre todo en lo referente al campesinado tradicional del centro de México, el marco territorial y paisajístico sigue desempeñando un papel primordial, no sólo como "contenedor" o escenario geográfico de la vida social sino como componente sustancial de la misma, es decir, como factor primario de solidaridad, cohesión e integración de las comunidades rurales. El territorio —con sus paisajes característicos y tipificadores— sigue siendo objeto de un fuerte apego afectivo y se presenta como una pantalla sobre la cual las comunidades proyectan su imaginario, valores e identidad.

2. Pueden existir una tupida red de "relaciones simbióticas" (es decir, funcionales o instrumentales, como las de los intercambios comerciales, por ejemplo) y una fuerte homogeneidad cultural en el sentido etnográfico del término dentro de una región, sin que les corresponda automáticamente un sentimiento de identidad de igual escala entre los habitantes. A pesar de nuestras expectativas iniciales, los pobladores de la región se caracterizan por el carácter primordialmente localista y pueblerino de su sentido de pertenencia (aunque según nosotros se trata de un "localismo abierto", ya que se valoran las ventajas no sólo económicas sino también culturales de la migración internacional).

En la región considerada, el arraigo socioterritorial es monocéntrico, en el sentido de que no existen dos áreas o territorios que compitan por la lealtad de la población. La región es importante, pero sólo en función de la propia localidad.

3. A pesar de su importancia creciente, el flujo migratorio de la región no ha debilitado el arraigo socioterritorial ni ha desintegrado a las comunidades, como se hubiera podido esperar. Paradójicamente, más bien los ha reforzado y revitalizado a través de las remesas de dinero y de la comunicación permanente de la "diáspora" de emigrados con sus lugares de origen. Es decir, en nuestro caso la migración internacional responde a un modelo integrativo y no disolutivo. Estos resultados muestran con toda claridad que la "desterritorialización" física, como la que ocurre en el caso de la migración, no implica automáticamente la "desterrito-

rialización" en términos simbólicos y subjetivos. Se puede abandonar físicamente un territorio sin perder la referencia simbólica y subjetiva al mismo, a través de la comunicación a distancia, la memoria, el recuerdo y la nostalgia. Incluso se puede ser cosmopolita de hecho, por razones de itinerancia obligada, por ejemplo, sin dejar de ser "localista de corazón".[46]

Cuando se emigra a tierras lejanas, frecuentemente se lleva "la patria adentro".[47]

BIBLIOGRAFÍA

ADAMS, Paul C., Steven Hoelscher y Karen E. Till (eds.), *Texture of Place. Exploring Humanist Geographies*, University of Minnesota Press, Minneapolis, Londres, 2001.

BADIE, B., *La fin des territoires*, Fayard, París, 1995.

BAILLY, Antoine, *Les concepts de la géographie humaine,* Armand Colin, París, 1998.

BASSAND, Michel, *L'identité régionale,* Éditions Georgi, Saint Saphorin, Suiza, 1981.

BAUD, Pascal, Serge Bourgeat y Catherine Bras, *Dictionnaire de géographie*, Hatier, París, 1997.

BERTHELOT, Jean Michel, *Sociologie. Épistémologie d'une discipline*, De Boeck, Bruselas, 2000.

BONNEMAISON, J., "Voyage autour du territoire", en *L'Espace géographique,* núm. 4, 1981, pp. 249-262.

[46] Ulf Hannerz, *Cosmopolitan and Locals in World Culture*, en Mike Featherstone, *Global Culture*, Sage Publications, Londres, 1992. Y viceversa, añadiríamos nosotros. Según Merton (1965), se puede ser localista de hecho, por razones de migración, de residencia y de trabajo, por ejemplo, sin dejar de ser cosmopolita de corazón. Tal sería el caso del "cosmopolita" que habita en una localidad y mantiene un mínimo de relaciones con sus habitantes, pero se preocupa sobre todo del mundo exterior, del que se siente miembro. "Habita en una localidad (Rovere), pero vive en la sociedad global", dice Merton (p. 300).

[47] Alusión a una canción folklórica argentina de Calchay y César Isella, llamada *Patria adentro*, algunas de cuyas estrofas rezan así: *Yo llevo mi patria adentro / regresaré para siempre / sin pensar que estoy volviendo / porque nunca estuve ausente /* [...] *Yo estoy allí, nunca me fui / no he de volver ni he de partir /* [...] *Yo llevo mi patria adentro / en mi cerebro y mi voz / y la sangre de mis venas / va regando mi canción / Yo llevo mi patria adentro / y en cada nueva mañana / siento mi tierra encendida / en medio de las entrañas.*

BOUCHARD, G., "La région culturelle: un concept, trois objects", en Fernand Harvey (ed.), *La région culturelle*, Institut Québécois de Recherche sur la Culture, Quebec, 1994.

BOURDIEU, Pierre, "Les trois états du capital culturel", en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1979, núm. 30, pp. 3-6.

——, "Dialogue à propos de l'histoire culturelle", en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1985, núm. 59, pp. 86-93

BRAUDEL, Fernand, *Identité de la France,* Flammarion, París, 1986. (Hay traducción al español.)

CASTELLS, Manuel, 1996, *The Information Age*, vol. 1, *The Rise of the Network Society*, Basil Blackwell Publishers, Oxford and New Malden, Mass. (Hay traducción al español.)

CLAVAL, Paul, *La géographie culturelle,* Nathan, París, 1995.

COSGROVE, Denis, *Social Formation and Symbolic Landscape,* Croom Helm, Londres, 1984.

DEMARCHI, Fl., "Il territorio come fornitore di referenti simbolici", en *Sociologia Urbana e Rurale*, año V, 1983, núm. 12.

DIMÉO, Guy, *Géographie sociale et territoires*, Nathan, París, 1998.

DUNCAN, James S., *Re-presenting the Landscape: Problems of Reading the Intertextual*, en *Paysage et crise de la lisibilité,* edición a cargo de L. Mondada, F. Panese y O. Söderström, Université de Lausana, Institut de Géographie Lausanne, 1992, pp. 81-93.

FRÉMONT, Armand, *La région espace vécu*, Flammarion, París, 1999.

GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas,* Editorial Gedisa, Barcelona, 1992.

GEIPEL, M., Cesa Bianchi et *alii, Ricerca geografica e percezione dell'ambiente*, Unicopli, Milán, 1980.

GÉRIN-GRATALOUP, A.M., *Précis de géographie*, Nathan, París, 1995.

GIMÉNEZ, Gilberto, "La identidad plural de la sociología", en *Estudios Sociológicos,* XIII, núm. 38, México, 1995, pp. 409-419.

—— y Mónica Gendreau, "Efectos de la globalización económica y cultural sobre las comunidades tradicionales del centro de México", en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 63, núm. 4, México, 2001, pp. 111-140.

GOLDRING, Luis, "La migración México-EUA y la transnacionalización del espacio político y social: perspectivas desde el México rural", en *Estudios Sociológicos,* X, núm. 29, México, 1992, pp. 315-340.

HANNERZ, Ulf, *Cosmopolitan and Locals in World Culture*, en Mike Featherstone, *Global Culture*, Sage Publications, Londres, 1992.

HOERNER, Jean-Michel, *Géopolitique des territoires,* Presses Universitaires de Perpignan, Perpiñán, 1996.

HUGILL, Peter J., y Kenneth E. Foote, *Re-Reading Cultural Geography,* en Kenneth E. Foote (ed.) *et alii*, *Re-Reading Cultural Geography,* primera edición, University of Texas Press, Austin, 1994.

LECOQUIERRE, Bruno, y Benjamin Steck, "Pays emergents, paroisses recomposées", en *Géographie et Cultures*, núm. 30, L'Harmattan, París, 1999, pp. 47-69.

MERCIER, Paul, *Histoire de l'antropologie*, PUF, París, 1971.

MERTON, Robert K., *Éléments de théorie et de méthode sociologique,* Libraire Plon, París, 1965.

MOLES, Abraham y Élisabeth Rohmer, *Psychosociologie de l'espace*, L'Harmattan, París, 1998.

OLAVARRÍA, María Eugenia, Ritmo y Estructura del Ciclo Ritual Yaqui, tesis de doctorado presentada en el Departamento de Antropología de la UAM-Iztapalapa, 1999 (inédito).

PASSERON, Jean-Claude, *Le raisonnement sociologique*, Nathan, París, 1991.

RAFFESTIN, Claude, *Pour une géographie du pouvoir*, Librairies Techniques (LITEC), París, 1979.

SÁNCHEZ DE MUNAÍN, J. Ma., *Estética del paisaje al natural*, Publicaciones Arbor, Madrid, 1945.

SCHEIBLING, Jacques, *Qu'est-ce que la géographie?*, Hachette, París, 1994.

SCHOLTE, Jan Aart, *Globalization*, St. Martin's Press, Nueva York, 2000.

THOMPSON, John B., *Ideología y cultura moderna*, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México, 1998.

TUAN, Yi-Fu, "Humanistic Geography", en *Annals of the Association of American Geographers,* 1976, vol. 66, pp. 615-632.

Gilberto Giménez Montiel es doctor en sociología por la Universidad de la Sorbona, París III (1976), licenciado en ciencias sociales por el Instituto de Scienze Sociali de la Universidad Gregoriana, Roma (1956) y licenciado en filosofía por la Universidad de Comillas, España (1950). Actualmente se desempeña como investigador titular C de tiempo completo en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. Es también profesor de asignatura en la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y de la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Antes de esta obra ha publicado *Cultura popular y religión en el Anáhuac*; *Estado y Discurso*; *La teoría y el análisis de las ideologías*; *Sectas religiosas en el Sureste*; *Teorías y análisis de la identidad social*; *Modernización e identidades sociales* e *Identidades religiosas y sociales en México*.

Otros títulos en Intersecciones:

Marisa de León. *Espectáculos escénicos. Producción y difusión*, coedición FONCA/DGVC/CONACULTA. Pedidos e informes con la autora a:
espectaculosescenicos@prodigy.net.mx

Héctor Ariel Olmos. *Cultura, el sentido del desarrollo*, coedición Instituto Mexiquense de Cultura/DGVC/CONACULTA. Pedidos e informes con el IMC:
ricardoserra@hotmail.com

Aline Gras. *Procuración de fondos para el desarrollo cultural*, coedición Instituto Mexiquense de Cultura/DGVC/CONACULTA. Pedidos e informes con el IMC: ricardoserra@hotmail.com

Ezequiel Ander Egg. *Cómo saber comunicarse y hablar en público*, DGVC/CONACULTA
Pedidos e informes a través de EDUCAL

Gilberto Giménez ha elaborado más que una antología tradicional, un diálogo amplio entre quienes se preocupan o se han preocupado por analizar la dimensión cultural de la vida social. En el camino, ha establecido un intercambio entre voces que son, al mismo tiempo que analíticas, culturales. En otras palabras, esta antología permite analizar el contexto cultural en el que ocurre la discusión sobre el concepto de cultura y la importancia en el mundo contemporáneo de la diversidad cultural. No es menor este aporte. Nos indica que es mucho lo que aún debemos descubrir sobre una dimensión de la vida que está en permanente movimiento, como parte de la propia transformación de las sociedades. Con ello, Gilberto Giménez oferta una obra que estimula el análisis cultural del pasado y su presencia en los escenarios culturales contemporáneos. Es el contrapunto entre pasado y presente, como una realidad viva, el escenario mismo de la creatividad. Una obra así está llamada a provocar un amplio debate y dejar una huella permanente en las ciencias sociales y en la práctica de la promoción cultural.

Intersecciones es la colección editorial que debe su nombre a un concepto que sintetiza el quehacer del promotor y gestor cultural: *Intersecciones*, palabra que es utilizada en la teoría de conjuntos y se refiere al encuentro de dos líneas, superficies o conjuntos; espacio que vincula a dos diferentes elementos; *articulación* de las alteridades; creación de algo común entre dos ajenos; puente de comunicación; *mediación* respetuosa de la propia naturaleza de cada conjunto articulado; posibilidad de actuar en la pluralidad entre distintos actores, movimientos, corrientes, regiones, tiempos y formas de ser y de pensar, sin que una predomine sobre las otras, sin exclusiones, racismos ni prejuicios...

ISBN 970-35-0950-9







